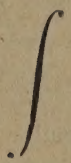
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



ABRIL-JUNIO
NUM. 46 1956 VOL. 12
MADRID

SUMARIO

Págs.

Necesidad, contingencia y libertad, por *Jaime Echarri, S. J.* 127
Existencialismo escolástico suareciano, por *José Hellín, S. J.* 157
El Liber "De unitate et uno", por *Manuel Alonso, S. J.* 179
Antinomias del conocimiento humano y analogía en su aspecto práctico, por *Pedro García Asensio, S. J.* 203

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS:

Metafísica de la libertad humana, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 215

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas p. 251]

I. LIBROS.—*Professores Facultatum philosophicarum S. I. in Hispania.* Philosophiae Scholasticae summa. Vol. II: Cosmologia. Psychologia philosophica.—*A. Marc*: Raison Philosophique et Religion Révélée. *C. Lambruschini*: Psicoanálisis y existencialismo.—*E. Castelli*: Les presupposés d'une Théologie de l'Histoire.—*R. Pellegrini*: Sexuología.—*A. Herrera Oria y varios*: Verbum Vitae. La palabra de Cristo. Vol. VII.—*C. Rodríguez y García-Laredo*: El estudio de la Teología entre los seglares cultos.—*G. de Yurre*: Historia de la Filosofía Griega desde Tales hasta Aristóteles 225

II. REVISTAS.—Historia de la Filosofía moderna y contemporánea ... 234
Crónica 245
Libros recibidos 249

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1956:

España	89 pts.
Demás países	4 dólares.
Número suelto	30 pts.
Número atrasado	35 pts.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

NECESIDAD, CONTINGENCIA Y LIBERTAD*

Del complejo tema de la libertad humana acotamos una parcela muy reducida, pero todavía compleja.

La libertad del hombre no es desde luego como la libertad increada de Dios. Pero tampoco es como la libertad creada y desencarnada del espíritu puro, angélico. La libertad humana es una libertad en la carne viva, es decir, enfrentada y asociada a un tiempo con la vida de la carne y por ella con la historia, con el ser y el dinamismo todo de los cuerpos sin vida, a los que está sujeta y de que se nutre la carne viva. Así sucede que la libertad humana ha de vindicar su posibilidad no sólo frente a las ligaduras metafísicas de todo ser, sino también frente a la idiosincrasia del ser material que actúa según peso y medida (in pondere et mensura).

Esto plantea un problema con dos caras. Una es esta: Hasta qué punto la carne viva y cuanto ella implica de mundo físico y éste a su vez de mundo matemático dejan lugar a un injerto vital, immanente, de libertad. La otra, hasta qué punto es capaz de plegarse la libertad a las condiciones de la carne viva, conservando su razón formal, desde luego analógica. Puesto que se trata de dos caras complementarias, no es fácil prescindir de una cualquiera para mirar exclusivamente la otra. Pero en lo posible vamos a ocuparnos principalmente de la primera.

1

Necesidad, contingencia y libertad. El mundo físico o, digamos más característicamente, el ser sensible irracional parece sometido a un determinismo incompatible con la libertad. ¿Qué hay de ese determinismo y, qué —también—de esa incompatibilidad?

(*) Ponencia leída y discutida en la "Tercera Semana Española de Filosofía" (Madrid, abril 1955).

Hay una necesidad, que se opone a contingencia y es compatible con la libertad. Necesario así es lo que absolutamente no puede no existir. En este sentido Dios es un ser necesario, no contingente, y al mismo tiempo libre. Al revés, la planta es un ser contingente y no libre. El ángel en cambio es a la vez contingente y libre.

Hay otra necesidad opuesta tanto a contingencia como a libertad. Es la necesidad racional de las esencias, de ciertas relaciones, de ciertos juicios, de ciertas consecuencias, etc. Así la esencia del número 10 es necesaria, ni contingente ni libre. Lo mismo la esencia metafísica del hombre—no digo el hombre—, o el principio de identidad, etc.

Hay finalmente una tercera necesidad, que no se opone a contingencia sino únicamente a libertad. Se refiere directamente no al existir, sino al obrar, al dinamismo de los seres. Es, pues, necesario así el ser, que —contingente en su existir—carece de libertad en su obrar. De libertad, se entiende, completa y en sentido estricto, es decir, que implique auto-determinación consciente entre varias posibilidades y por lo mismo una auto-inteligencia como presupuesto indispensable.

Consiguientemente todo ser sensible, excepto el hombre, es necesario en este sentido, aunque por otra parte sea contingente. Esta necesidad es la que se llama con más propiedad determinismo. De ella y de cuanto cae bajo ella o con ella contrasta y se relaciona directamente hemos de ocuparnos aquí.

2

Determinismo contingente. Acabamos de mencionar una libertad "completa y en sentido estricto", bien definida. Eso parece estar aludiendo a otra clase de libertad menos completa y de sentido más amplio. ¿Es posible? Una sugerencia. La libertad, o mejor el dinamismo libre, requiere y supone inteligencia. Cierto. Lo mismo que la finalidad, y mejor el dinamismo finalístico, requiere también y supone inteligencia.

Sin embargo, la filosofía perenne reconoce que queda lugar para una teleología verdadera de los seres carentes de inteligencia. Y es que basta suponer una inteligencia *mediata,* sencillamente la del Creador. Sin duda que ese dinamismo teleológico de los seres sensibles irracionales, donde el fin actúa a través de la inteligencia de *otro* ser, resulta *imperfecto y* analógico [1], comparado con el dinamismo finalista determinado por

[1] La moción, que la causa final produce en un agente que la conoce por sí como tal, es muy distinta de la producida en un agente, que no la conoce en absoluto o no la conoce como tal.. La tendencia o finalidad consiguiente ha de ser, por lo

un autoconocimiento formal del fin. Con todo, se trata de un dinamismo formalmente teleológico.

Pues bien, sugerimos de momento que de manera parecida se podía pensar en una libertad, basada en la inteligencia de *otro*, en última instancia de Dios.

Queremos decir que, por *parte del requisito* o *raíz intelectual*, nada impide *a priori* la existencia de una libertad de los seres irracionales. Naturalmente, también aquí se trataría de una libertad *imperfecta y analógica*—aunque tal vez formal—, comparada con la libertad del ser racional. Este se autodetermina a obrar tras un autoconocimiento de las diversas posibilidades. En cambio el ser irracional no se autodeterminaría a un efecto entre los diversos que le son posibles en una situación dada, como tampoco se autodirige al fin. Pero sí se determinaría precisamente en cuanto que, capaz de varias posibilidades, no realiza sino una determinada, aunque no sea como quien se mueve a ella, sino como quien es movido a ella. Lo mismo que se dirige o tiende verdaderamente al fin, si bien no como quien se mueve, sino como quien es movido hacia él.

A primera vista puede tal vez parecer que determinarse "como movido" implica una contradicción. Yo insistiría en que eso no parece más contradictorio que el tender al fin "como movido". Luego observaría también que no debe ser muy clara la incompatibilidad formal entre determinarse y ser movido, cuando talentos tan preclaros de la escuela tomista no la ven ni siquiera entre el autodeterminarse pleno del ser racional y el ser movido (premovido) ineluctablemente a lo mismo.

Tampoco sería exacto pensar que esa libertad natural o incompleta no pasa de ser un nombre y que en realidad equivale al determinismo. Desde luego equivale al determinismo meramente físico o contingente, por oposición al determinismo metafísico o absoluto. Pero sólo cuando a ese determinismo contingente se lo comprende en su más genuino y profundo sentido, sin confundirlo de hecho con un determinismo metafísico.

Por eso replicaríamos que la cuestión no es tan de nombre como pudiera parecer. A no ser que también sea cuestión de nombre el hablar de una teleología en los irracionales. Hay, pues, algo más, que, aprovechando el mismo paralelismo con la teleología, se podría aclarar en la siguiente forma:

La teleología, toda teleología, no puede darse sino en causas eficien-

---

mismo, muy distinta también, de tal manera que no se puede pensar sino en una conveniencia de analogía. Por otra parte es cierto que aun en este caso el efecto *determina* verdaderamente la causa eficiente a producirlo, y por eso es verdadero *fin* y no mero *término* de su actividad. Algo de esta analogía está bien insinuado por R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité* (París 1932) 105-108.

tes afectadas de algún indeterminismo. La razón es clara. El efecto no actúa como fin (causa final), sino en cuanto de alguna manera *determina* desde fuera la causa eficiente a esa acción, que lo ha de producir. Ahora bien, en el supuesto de un determinismo absoluto, la causa eficiente está ya de por sí metafísicamente determinada a su efecto y, por consiguiente, determinada al mismo de su propia esencia metafísica. No queda, pues, lugar para una determinación finalística desde fuera. Ni hace falta.

Un agente, dotado de inteligencia pero determinado así metafísicamente a obrar, podría tal vez prever el efecto de su acción como puro *término* de la misma. Sin embargo, no tendería finalísticamente a él, ya que su actividad estaría sí *terminada* por ese efecto, pero no *determinada* por él de ninguna manera. De ahí que la fórmula correcta del principio de finalidad sería esta: "Todo ser, que obra contingentemente, obra por el fin", es decir: "Omne agens *contingenter* agit propter finem" [2].

Por consiguiente se hace preciso reconocer que la teleología de los irracionales tiene una significación profunda, es decir, la de su contingencia radical en el ser y en el obrar, no obstante su necesidad de superficie. Pues bien, de una manera similar y más decisiva, la libertad de los seres todos irracionales expresaría en alto relieve esa misma realidad profunda. Porque significaría y pondría más a la vista ese indeterminismo profundo, que se insinúa en la teleología, y consiguientemente una contingencia más radical y más entrañada. Efectivamente.

Esa libertad nos habla de un indeterminismo, que no se reduce a la mera contingencia de la causa eficiente en orden a ser o no ser, pero tal que, *si es*, no pueda estar necesitada a obrar sino de una determinada manera. Se trataría más bien de una contingencia tal, que permite a la causa ser creada con *uno u otro* determinismo, naturalmente dentro de ciertos límites impuestos por la esencia metafísica de cada causa.

Es más. Tal vez se puede pensar que ni siquiera por creación queda la causa necesitada a obrar de una u otra manera (entre las varias posibles) *totalmente* precisa y determinada. Quedaría lugar en ella para cierta como espontaneidad limitada, algo así como ese juego que le queda a

---

[2] La fórmula corriente ("Omne agens agit propter finem") es verdadera de hecho y por inducción, como la justifica v. g. Santo Tomás (*Sum. c. Gentiles* 3, c. 2-3). Pero no nos parece verdadera formalmente y como principio analítico, porque no vale del "agens" metafísicamente necesario en su obrar. Muchos la dan por analítica y evidente *a priori*. Así, por ejemplo, Garrigou-Lagrange (o. c. p. 115-117), quien pretende apoyarse en Santo Tomás (1 q. 44 a. 4 c; 1-2 q. 1 a. 2 c).

A nosotros no nos convence, pero no creemos oportuno entrar ahora en detalles. El propio Garrigou-Lagrange cita (*Ibid* p. 99) a P. de Munnick O. P. entre los no convencidos de esa evidencia a priori del principio de finalidad, amén de otros escolásticos contemporáneos.

una pieza no ajustada con precisión geométrica. Esa espontaneidad o "juego" se vería superado en cada caso "ab extrínseco" y de manera diversa por los agentes del medio, sea que cada uno de estos agentes la provoque y determine siempre de manera idéntica—como quiere De Vries[8]—, sea que no la determine así, sino únicamente dentro de los límites.

Se comprende fácilmente que una libertad así deja margen a un tipo especial de providencia divina más rica y compleja, más íntima y más solidaria.

El poder de Dios sobre las naturalezas sensibles no quedaría limitado a crearlas o no crearlas, sino que se extendería también de alguna manera a crearlas con una u otra ley de obrar entre varias posibles. Así, por ejemplo, no se ve evidente que la esencia *metafísica* ("animal rationale") del hombre no pueda realizarse como esencia *física* sino, verbigracia, con esa determinada ley de gestación embrionaria del hombre histórico y no también con otra diversa, más o menos diversa, que Dios, *Conditor naturae*, podría haber preferido en una providencia diferente.

Y una vez creadas ya las naturalezas, cada una sujeta a un particular determinismo en su obrar, cabría todavía que el poder divino dirija aún su actividad de *una u otra manera*. Porque la providencia le permitiría aprovechar en un sentido u otro ese margen de indeterminismo, que afectaría al mismo determinismo, según indicábamos.

Todo esto naturalmente sin recurrir todavía a la intervención propiamente milagrosa de Dios en el "cursos naturae", sino dentro de su intervención natural. Por lo demás, es cierto que la misma intervención milagrosa viene también a fundarse al fin en ese cierto indeterminismo de las naturalezas irracionales, que estamos describiendo como libertad natural o incompleta. En definitiva es el Creador quien se decide o determina por las naturalezas mismas. Su determinismo dinámico es en última instancia y en su última concreción una autodeterminación libre del "Conditor naturae" sobre ese fondo de indeterminismo, que les presta su contingencia en orden a obrar de una u otra manera.

Y no se debe confundir lo dicho con el voluntarismo, por ejemplo, car-

---

[8] Cf. v. g. J. DE VRIES, *Naturgesetzlichkeit oder Freiheit*, Stimmen der Zeit 144 (1949) 489-496; *Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Th. von Aquin*, Scholastik 20/24 (1949) 503-517, en particular 516. Algo parecido indica W. BUECHEL (*Freiheit in Atombereich?* Stimmen der Zeit 114 [1949] 39-47), que admite en los agentes microfísicos una indeterminación ciertamente limitada pero real y no meramente relativa a nuestro conocimiento ("seinsmässige Unbestimmheit, nicht nur erkenntnismässige Unbestimmheit" p. 44).

tesiano, de los posibles y mucho menos con el movilismo de las esencias metafísicas. Se trata únicamente—repetiremos—de que una esencia metafísica tolere diversas realizaciones, es decir, diversas esencias físicas no sólo individuales, sino también universales. O más en particular, de que una esencia metafísica tolere diversas realizaciones dinámicas o naturalezas. La naturaleza subraya la esencia física en su aspecto dinámico como principio de acción y de reacción. Pero está claro que tanto la esencia metafísica en su inmutabilidad o fijeza *propia*, como sus posiblemente diversas "naturalizaciones" se han de fundar en la esencia divina. Aunque sin olvidar que esa esencia divina es toda entera voluntad divina con identidad real y aun formal.

3

Agustinismo de la libertad natural. En realidad no hacemos sino valorar lo que con tan profundo sentido *repetía* de mil formas San Agustín: "Voluntas tanti conditoris conditae rei cuiusque natura est". "La naturaleza de cada cosa creada es la voluntad de tan gran Creador" [4]. El curso y las leyes de los astros están dispuestos por el autor de la naturaleza. "Quid ita dispositum est ab auctore naturae coeli et terrae, quemadmodum cursus ordinatissimus siderum? Quid tam ratis legibus fixisque [ab Eo] firmatum? [5].

San Agustín da al término "*auctor* naturae" su máxima significación, que implica no un mero hacerla pasar a la existencia, sino instituirla plenamente, darle su estatuto de constitución y funcionamiento [6]. Esto se pone más de relieve, cuando, por ejemplo, fundamenta la posibilidad de que Dios inmute milagrosamente las naturalezas ya creadas en el hecho de que El mismo fué quien las instituyó a su voluntad: "Por consiguiente, así como no fué imposible a Dios instituir las naturalezas que quiso, así tampoco le es imposible cambiar en lo que quiera las que instituyó" [7]. Evidentemente el razonamiento no valdría, si ese "instituir las naturalezas que quiso" quedase reducido en la mente de San Agustín a un mero escoger libremente para la existencia tales o cuales naturalezas entre una se-

---

[4] S. AGUSTINUS, *De Civitate Dei* 21, 8 ML 41, 721: "Quomodo est enim contra naturam, quod fit Dei voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit"?

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid* 12, 25 ML 41, 374 s.

[7] "Sicut ergo non fuit impossibile Deo quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit mutare naturas" (*Ibid* 21, 8 ML 41, 722).

rie de posibles, fijadas ya o enteramente establecidas en su constitución. Lo mismo que un escultor forzado a escoger libremente entre una serie previa de modelos aquel, que quiere ejecutar.

Con más precisión todavía—si cabe—recalca que es la voluntad libre de Dios, la que determina el modo y el número y el orden de los procesos naturales, es decir, las leyes de la naturaleza. Tanto, que por eso mismo—como por definición—no hay lugar a que Dios haga contra la naturaleza. "Dios creador y fundador de todas las naturalezas no hace nada contra la naturaleza: porque será natural a cada cosa lo que haga Aquél, de quien es [establecer] todo el modo, número y orden de la naturaleza" [8].

Resulta, por consiguiente, que para San Agustín la naturaleza—cada naturaleza—puede realizarse de maneras diversas, en ediciones distintas diríamos. Una es la corriente, es decir, la ordinaria que experimentamos y conocemos, sencillamente la que Dios quiso de hecho crear y conserva ordinariamente. El la designa con los términos de "nobis nota natura" [9], "cognitus nobis solitusque cursus naturae" [10], "quod in eius natura per humanam experientiam cognoverunt" [11], "consuetudo naturae quam notitia humana comprehendit" como, por ejemplo, la del olivo [12], etcétera.

Pero esta manera no es la única. Esos mismos términos nos están ya advirtiendo y precaviendo contra una conclusión precipitada. Fácilmente creeríamos que las naturalezas no pueden ser sino así como son de hecho. San Agustín nos previene que eso no es verdad. Ese no es más que *uno* de los *modos* de ser de las naturalezas, el "modus nobis usitatus", como le gusta repetir con sentido tan alto. Lo dice tajantemente. "Los milagros divinos no son contrarios a la naturaleza, sino que simplemente exceden el modo de la naturaleza, que nos es habitual" [13]. Y afirma por lo mismo que Dios puede cambiar las naturalezas dándolas otra manera de ser no sólo instantánea y transitoria, sino también permanente [14].

---

[8] "Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit; id enim est cuique rei naturale quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae" (*Contra Faustum* 29, 2 ML 42, 489).

[9] *De Civitate Dei* 21, 8 ML 41, 721.

[10] *Contra Faustum* 26, 3 ML 42, 481.

[11] *De Civitate Dei*, ibid.

[12] *Contra Faustum* 26, 3 ML 42, 480.

[13] "...quae [miracula Dei] quidem contra naturam plerumque appellantur, non quod naturae adversentur, sed quod naturae modum, qui nobis est usitatus, excedant" (*Contra Faustum* 29, 2 ML 42, 489). "Dici autem humano more contra naturam esse, quod est contra naturae usum mortalibus notum, nec nos negamus" (*Ibid* 26, 3 ML 42, 480).

[14] Los textos abundan. Baste entresacar los siguientes de un capítulo magnífico

Cierto que San Agustín descubre este carácter *modal* de las naturalezas actuales, reflexionando sobre los milagros. Pero lo descubre como un carácter de valor más universal, del que los milagros no son otra cosa que una aplicación particular. En el fondo lo que descubre así es la contingencia de las naturalezas sensibles. Ahora que la sorprende en todo su rigor y radicalismo, en todo su alcance, con el abismo de sus entrañas al aire. Casi da vértigo.

Es una contingencia y un indeterminismo, que se proyecta transparente sobre el fondo del no-ser, de la nada, y por eso resulta casi tan poco exigente y resistente o tan dúctil como la misma nada. Se extiende no sólo al existir, sino al obrar y aun al mismo ser de cada naturaleza. Es la obediencia y sujeción absolutas, que deben coresponder en las naturalezas al "imperio sumo, con qué su Conditor las rige" [35]. Es decir, una obediencia donde la capacidad de obedecer está condicionada y medida menos o casi nada por el que obedece, y total o principalmente por la potencia suma del imperante.

Como se ve, San Agustín no llega a esta iluminación ontológica sobre la contingencia tan radical de las naturalezas sensibles por un simple análisis de las mismas. No es posible. Esa luz le viene de Dios, fundador de las naturalezas. Es decir, no la alcanza cuando va primero de las naturalezas al Creador, sino cuando retorna del Creador a las naturalezas, iluminado ya por ese encuentro inefable, trascendental. Este detalle —llamémosle así, pues hay también detalles profundos—, nos lo revela discretamente el propio San Agustín. Una de las muchas veces, que expo-

---

(*De civitate Dei* 21, 8), que se titula así: "Non esse contra naturam, cum in aliqua re, cuius natura innotuit, aliquid ab eo quod erat notum, incipit esse diversum". Lo ocasiona la defensa de que los cuerpos de los condenados ardan sin consumirse. Dice: "... aliquid proferendum est, quo appareat posse fieri, ut aliter se habeat quaeque res, quam prius in rebus innotuerat suae determinatione naturae... Non ergo de notitia naturarum caliginem sibi faciant infideles, quasi non posset in aliqua re divinitus fieri aliud, quam in eius natura per humanam suam experientiam cognoverunt... Commoneantur [infideles], cum aliquid adverterint in aliqua institutione naturae eamque sibi notissimam fecerint, non se inde Deo debere praescribere, quasi eam non possit in longe aliud, quam eis cognita est, vertere atque mutare [etiam permanenter]... Ecce non erat talis et talis est. Ecce a Conditore naturarum natura eius [terrae Sodomorum] in hanc foedissimam diversitatem mirabili conversione conversa est; quod post tam longum accidit temps, tam longo tempore perseverat... Hanc ipsam humanam carnem aliter institutam fuisse ante peccatum, id est, ut posset numquam perpeti mortem; aliter autem post peccatum, qualis in aerumna huius mortalitatis innotuit. ut perpetuam vitam tenere non possit. Sic ergo aliter quam nobis nota est, instituetur in resurrectione mortuorum" (ML 41, 720-722).

[35] "Et tamen quando ille voluit, qui summo regit imperio ac potestate quod condidit, stella, prae ceteris magnitudine atque splendore notissima, colorem, magnitudinem, figuram et (quod est mirabilius) sui cursus ordinem legemque mutavit" (*De Civitate Dei* 21, 8 ML 41, 721).

ne esa contingencia e indeterminismo de las naturalezas a disposición del Creador, termina con esta observación inesperada, pero reveladora del origen de su iluminación [16]: El alma humana—dice—, cuanto más participa por espiritual y racional de aquella inmutable ley y luz divinas, que son como el mismo Dios, tanto más ve lo que puede y lo que no puede ser hecho en la naturaleza sensible y tanto menos se extraña de los sucesos insólitos.

4

Tomismo de la libertad natural.—Santo Tomás recoge esta tradición agustiniana con todo ese alcance de la contingencia e indeterminismo de las naturalezas sensibles [17]. Como San Agustín—con estilo más sobrio—funda también sobre esa misma base la posibilidad de que Dios obre en las naturalezas sensibles contra el modo habitual de las mismas, es decir la milagrosidad [18].

Efectivamente, reconoce que los únicos obstáculos serios, que pueden proponerse y se han propuesto de hecho contra esa posibilidad, son precisamente estos tres: uno, el que las naturalezas sensibles ("istas res corporeas") no hayan sido hechas sino que sean incausadas; otro, el que Dios las haya hecho no libremente sino por necesidad de su propia naturaleza de El; finalmente, el que Dios sea causa de las naturalezas por su entendimiento, es decir por su conocimiento meramente *universal* de las mismas basado en el conocimiento de su propio ser [19].

Como se ve los dos primeros motivos coinciden en uno. Ambos expresan que las naturalezas sensibles existen por necesidad metafísica. Que se conciban como incausadas, o más bien como causadas por una causa metafísicamente determinada a producirlas es indiferente. Los dos puntos de vista excluyen igualmente toda contingencia y todo indeterminismo de las naturalezas sensibles y afirman su necesidad y su determinismo metafísico. El tercer motivo viene también a refluir en lo mismo, pues no

---

[16] Dice textualmente: "Spiritualis autem eademque rationalis creatura, in quo genere et anima humana est, quanto amplius illius incommutabilis legis lucisque fit particeps tanto magis videt, quid fieri possit quidve non possit; quanto autem remotior inde fuerit eo magis miratur insolita, quo minus cernit futura" (*Contra Faustum* 26, 3 ML 42, 481).

[17] Véase en particular *De potentia* q. 1 a. 3 c et ad 1; q. 6 a. 1; *Sum. theol.* 1 q. 105 a. 6; *Sum. c. Gentiles* 3, 98-101; etc.

[18] Nótese, por ejemplo, esta equivalencia, de sabor netamente agustiniano, al plantear la cuestión del milagro: "Quaestio est de miraculis; et primo quaeritur, utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, *vel* contra naturam, vel contra cursum naturae" (*De potentia* q. 6 a. 1 initio).

[19] *Ibid q.* 6 a. 1 c.

es más que una concreción del segundo. Ser causa de los seres por vía de entendimiento universal de los mismos equivale a serlo por necesidad metafísica, la propia de ese conocimiento, que no deja lugar a la providencia ni a nada que suponga libertad completa o al menos contingencia.

Santo Tomás refuta enérgicamente las tres modalidades de ese necesarismo o determinismo absoluto y establece la contingencia o indeterminismo de la naturaleza sensible. Esto supuesto—"his ergo tribus habitis"—, concluye seguramente que Dios puede modificar las naturalezas habituales de los seres sensibles, sea en su ser mismo, sea en su dinamismo [20].

Es más. Deja también entrever, como S. Agustín, que esa contingencia no es puramente existencial, es decir, en orden a existir o no existir. Ni tampoco se reduce a que haga posible la intervención milagrosa con cierto carácter más bien transitorio y excepcional. La extiende también hasta indicar con bastante claridad que, si las naturalezas actuales son como de hecho son y obran como de hecho obran, eso mismo—y no sólo el que existan—es también hasta cierto punto por decisión o autodeterminación divina. La posibilidad de la intervención milagrosa quedaría igualmente enmarcada como una consecuencia y una aplicación particular de esa contingencia más amplia y más radical. Escojamos algunas indicaciones más en este sentido.

Reconoce expresamente que el determinismo dinámico de las naturalezas, es decir su determinación a obrar de una manera, les está impuesto por Dios [21]. Afirmación tanto más significativa, si se tiene en cuenta su contexto. Este dejaría entender que Santo Tomás no ve inconveniente en que Dios obre habitualmente "per modum naturae" lo mismo que obra extraordinariamente "per modum miraculi", es decir que haga del milagro naturaleza [22].

---

[20] "His ergo tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturae; sequitur quod potest praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad esse... vel quantum ad operationem (*Ibid*).

[21] "Ordinatio cuiuslibet rei creatae ad suam operationem est a Deo" (*De potentia* q. 6 a. 1 ad 19).

[22] Efectivamente se trata de esta objeción: "Praeterea, quidquid Deus aliquando facit, non esset inconveniens etiam si semper faceret. Esset autem inconveniens si Deus omnes affectus naturales crearet non mediantibus causis naturalibus; quia tunc res naturales suis operationibus destituerentur. Ergo inconveniens est quod aliquem effectum in istis inferioribus aliquando faciat non mediantibus causis naturalibus" (*Ibid* 19). Ahora bien Santo Tomás en su respuesta no se preocupa de que la alteración milagrosa suceda una vez o—al revés—siempre y con carácter permanente. Responde únicamente que Dios es el autor del determinismo de las naturalezas. "Ordinatio cuiuslibet rei creatae ad suam operationem est a Deo". Y por eso no hay inconveniente en que Dios obre

Dios, dice también [23], se parece un poco en su actividad creadora de naturalezas al artífice, que puede moldear una misma materia de maneras diversas. Por eso su arte divino no se agotó en la producción de las actuales criaturas y en el actual curso de la naturaleza. Como tampoco se agota el artífice en una estatua, pues su arte le permite hacer otra estatua de manera contraria a como la hizo antes.

Este mismo pensamiento lo expresa de manera más técnica y precisa en otro pasaje. Distingue entre la razón formal de una naturaleza o sus principios formales considerados en sí mismos, y la aplicación o concreción de esa razón formal a la materia y a determinadas potencias. Es decir distingue la esencia metafísica de una naturaleza sensible y su realización física y dinámica, o sea su esencia física (aun la universal). De lo primero se ocupa la filosofía racional o metafísica, y en su tanto la lógica y la matemática. De lo segundo la filosofía natural. La razón formal es intocable e inmutable aun para Dios, pues implicaría contradicción absoluta. En cambio, su realización física y dinámica es inalterable y fija para el físico, pero no para Dios, quien la puede instituir de otra manera sin contradicción absoluta. Por eso los milagros en la naturaleza sensible no son contra "principia formalia *rationis*", sino sólo contra "principia *naturae*" y así son posibles absolutamente [24].

La misma idea parece insinuarse de nuevo a propósito del tercer obstáculo fundamental—ya mencionado—contra el milagro [25]. Supone ese reparo que Dios causa los seres por su entendimiento, pero por un enten-

---

—es indiferente cuántas veces—contra o al margen del curso ordinario de la naturaleza: "unde si ex divina providentia praeter rerum naturalium operationem producitur aliquis effectus, non est inconveniens" (*Ibid* ad 19).

[23] *De potentia* q. 1 a. 3 ad 8; q. 6 a. 1 ad 12; *Sum. c. Gentiles* 3, 100; etc.

[24] Estas ideas las expresa en dos lugares paralelos del *De potentia* como respuesta a dos objeciones contra la posibilidad del milagro.

En el primero (q. 1 a. 3 in 3) se objeta: "Praeterea, sub Deo sunt duo principia, ratio et natura. Sed Deus ea, quae sunt impossibilia rationi, facere non potest, sicut quod genus non praedicetur de specie. Ergo nec illa, quae sunt impossibilia naturae". Y responde: "Ad tertium dicendum, quod impossibilia Philosophiae rationalis non sunt secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsa: quia ea quae sunt in rationali Philosophia, non sunt applicata ad materiam, vel aliquas potentias naturales".

En el segundo (q. 6 a. 1 in 11) se objeta: "Praeterea, sicuti ratio humana a Deo est ita et natura. Sed contra principia rationis Deus facere non potest, sicut quod genus de specie non praedicetur, vel quod latus quadrati sit commensurabile diametro. Ergo nec contra principia naturae Deus facere potest". Y la respuesta es semejante: "Ad undecimum dicendum, quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et huiusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. Naturalis autem [i. e. philosophus naturae] applicat ad determinatam materiam; unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quae sunt inferioribus agentibus impossibilia".

[25] *De potentia* q. 6 a. 1 c.

dimiento, que no los conoce sino en sus razones más universales y metafísicas [26]. Por consiguiente su acción productora depende de la serie de causas, que vayan concretando aquellas razones formales más universales de los seres. Es decir que las naturalezas sensibles no procederían de Dios sino mediante otras causas, de las que a su vez unas serían más universales y otras menos. Santo Tomás admite el principio de que el solo conocimiento universal o metafísico de las naturalezas no permitiría una alteración (milagrosa) de las mismas. Por eso su solución es que Dios posee un conocimiento adecuado y concreto, propio, de cada naturaleza por el *perfecto* conocimiento que tiene de sí mismo y consiguientemente de su imitabilidad. Y así, supuesto este conocimiento *propio*, es posible que Dios realice modificaciones no en la razón formal o metafísica de las naturalezas, pero sí en su razón física concreta ("in particularibus effectibus").

En las dos *Sumas* Santo Tomás subraya igualmente que no sólo la existencia de la naturaleza, sino también su mismo orden ("ordo naturae") está impuesto ("inditus") por Dios, y no de necesidad sino de libre voluntad. "Dios—dice—puede actuar al margen del orden de las cosas, porque no está sujeto al orden de las causas segundas: al contrario, ese orden le está sujeto a El, ya que de El procede y no por necesidad de naturaleza sino por arbitrio de su voluntad. Porque pudo instituir otro orden de cosas" [27]. O este otro texto: "De ninguna manera puede manifestarse mejor que toda la naturaleza está sujeta a la voluntad divina, como por el hecho de que alguna vez El obre algo fuera del orden de la naturaleza. Porque en eso aparece que el orden de las cosas procedió de El y no por necesidad de naturaleza sino por libre voluntad" [28]. Y recal-

[26] Creemos que en este contexto se trata efectivamente de conocimiento universal *metafísico*, y por tanto de las razones formales o esencias metafísicas, si bien el término, que se emplea, sea el común de "universal". Consiguientemente diríamos también que los términos contrapuestos ("cognitio propria" e "in particularibus effectibus") del mismo contexto significan sí la naturaleza individual o el proceso particular, pero no precisamente como realización singular de la esencia física universal cuanto de la esencia metafísica universal.

[27] 1 q. 105, a. 6 c: "Sic Deus potest facere praeter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus: sed talis ordo ei subicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere".

[28] *Sum. c. Gentiles* 3, 99: "Nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur. Ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit ab eo, et non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem". Dice también: "Restat autem ostendere quod praeter ordinem ab ipso rebus inditum agere possit... Ordo rerum profluit a Deo in res, secundum quod praeexcogitatus in intellectu ipsius... Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem ex necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit, cum et nos alium ordinem per intellectum aprehen-

ca que esta libertad de institución vale particularmente de la *primera* institución [29].

Finalmente anotemos el pasaje, en que Santo Tomás hace suya explícitamente la doctrina de S. Agustín a este propósito [30]. Cualquier cosa que Dios obre en las naturalezas "est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae". Luego, el Aquinate matiza un poco más por su cuenta y emplea esta fórmula: "Omnes creaturae *quasi pro* naturali habent quod a Deo in eis fit".

Este "quasi" atenuante, que se añade, no pretende desvirtuar ni restringir la concepción radical del Hiponense, sino situarla en la perspectiva actual *de facto*. Y el hecho es que ciertas esencias metafísicas han sido realizadas por el Creador y hechas naturaleza así como las experimentamos habitualmente. Resulta obvio que a esa manera de ser realizadas y hechas naturaleza se la llame pura y simplemente *la naturaleza*. Consiguientemente, las otras maneras posibles al Creador y que tal vez algunas se realizan transitoriamente en los milagros nada tiene de extraño que se las refiera a aquella primera—la privilegiada, al menos de hecho—, y que en ese sentido se las llame sólo "cuasi-naturales" y "obedienciales" [31]. De hecho el propio Santo Tomás omite el "quasi", cuando trata el mismo tema en otros pasajes [32].

Anotemos también cómo Santo Tomás reconoce con S. Agustín que los milagros son la vía, que nos introduce en el mejor conocimiento de Dios y en la consiguiente radical contingencia e indeterminismo de las naturalezas sensibles [33].

---

dere possimus. Potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem absque semine ex terra formet... Praeterea, licet ordo rebus inditus a providentia divina... Si autem quis dicat, quod cum ordinem istum rebus Deus indiderit.." *(Ibid)*. "Neque ergo est contra naturam, cum res creatae moventur qualitercumque a Deo; sic enim institutae sunt, ut ei deserviant... Hoc igitur erat naturale unicuique rei quod ei a Deo inditum est. Ergo etsi adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam." *(Ibid* 3, 100.)

[30] "Ostnsum est in secundo (libro c. 23), quod res ipsae quae á Deo sub ordine ponuntur, proveniunt ab ipso non sicut ab agente per necessitatem naturae, vel cuiuscumque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem" (*Sum. c. Gentiles* 3, 98).

[31] Véase, por ejemplo, *De potentia* q. 1 a. 3 ad 1; *Sum. c. Gentiles* 3, 100; etc.

[31] "Et propter hoc in eis [in creaturis] distinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes vel motus; alia quae obedientiae dicitur, ad ea quae a Deo recipiunt" (*De potentia* q. 1 a. 3 ad 1).

[32] Así v. g. en la *Sum. c. Gentiles* 3, 100.

[33] "Nec debet haec ratio frivola reputari, quod Deus aliquid [praeter naturae ordinem faciat in natura ad hoc quod se mentibus manifestet, cum supra (c. 17) ostensum sit, quod omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinentur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio... Non est ergo mirum si ad cognitionem de Deo intellectuali naturae praebendam fit aliqua immutatio in substantia corporali" (*Sum. c. Gentiles* 3, 100 al fin).

5

Indeterminismo relativo. Existe pues, en la mejor tradición filosófica cristiana, una concepción de la naturaleza sensible, que subraya su radical contingencia hasta hacer no sólo de su existencia, sino también de su ser físico, y sobre todo de su dinamismo, una verdadera decisión o autodeterminación libre del Creador. Ello implica que la naturaleza sensible irracional lleva entrañado en lo más hondo un cierto indeterminismo tanto óntico como dinámico. Indeterminismo en potencia, que queda superado en un determinismo actual impuesto por el Creador, sea constitutivamente y como naturaleza, sea—añadiremos—providencialmente como influjo previsto y predeterminado de una acción y reacción mutua con el medio.

Que esta contingencia peculiar y este indeterminismo *sui generis* se los quiera expresar con el término de libertad natural o incompleta puede parecer nuevo y extraño. Incluso podrá tal vez parecer inoportuno y desorientador, expuesto a interpretaciones erróneas. Es posible. Pero insistiremos en que los mismos riesgos corre de suyo el término de finalidad, aplicado a esas naturalezas irracionales.

Y añadiremos ahora que parecido riesgo va también inherente de suyo al término "ley o leyes", aplicado a las naturalezas irracionales. Porque "ley" significa de suyo ley *moral* y supone un sujeto racional. La ley *propiamente tal* pertenece a la razón, y no sólo en su principio, es decir en el legislador, sino también en el súbdito, que la *participa* y es regido por ella [34]. Así es interesante observar que Santo Tomás usa el término de "ley natural" únicamente para designar la ley natural moral, nunca para expresar el determinismo de los seres irracionales [35].

---

[34] Así Santo Tomás: "Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem" (1-2 q. 90 a. 1 c). Y luego: "Animalia irrationalia participant rationem [i. e. legem] aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur; nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est; in creatura autem irrationali non participatur rationaliter; unde non potest dici lex nisi per similitudinem" (1-2 q. 91 a. 2 ad 3).

[35] Así lo afirma rotundamente J. DE VRIES en un trabajo que, por su naturaleza, le daba ocasión de comprobar la aserción. "... bei Thomas nicht einmal *das Wort "Naturgesetz"* (lex naturalis) in unserem Sinn sich findet. "Lex naturalis" ist ihm stets das naturliche Sittengesetz" (*Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Thomas von Aquin.* Scholastik 20/24 [1949] 504). En cuanto hemos podido comprobarla por nuestra parte, la afirmación es también exacta. El índice de la edición de Parma—el más completo—confirma lo mismo (25, 296-300). Es cierto, sin embargo, que Santo Tomás establece ya claramente cómo aun los seres irracionales están sujetos "aliquo modo" a la ley eterna de Dios en cuanto de Él reciben los "principia intrinseca pro-

Más tarde, sin embargo, ese empleo se ha hecho común y no escandaliza ni desorienta a nadie, que quiera entenderlo. Sabemos que la ley física es sí verdadera ley, pero sólo análoga a la ley moral, que perdura como el "princeps analogatum".

Ahora bien, a poco que uno reflexione, cae luego en la cuenta de que la "ley física" lleva implícita la exigencia de esa libertad incompleta, a que venimos aludiendo. El determinismo de las naturalezas irracionales es verdadera ley—siquiera sea sólo analógicamente—precisamente por ser el resultado de una decisión o autodeterminación libre del Creador sobre las mismas, la cual no es posible ni tiene sentido sin aquella contingencia radical o indeterminismo relativo [36].

El propio Santo Tomás lo confirma al ver en el determinismo de las naturalezas sensibles una como participación de la ley eterna divina e incluso de la *razón divina* "per modum obedientiae" [37]. En el mismo sentido podía consiguientemente haber hablado de una participación de la *libertad divina*, también "per modum obedientiae", como se da en los actos imperados del organismo humano y él lo insinúa [38].

Desde otro punto de vista se llega a una confirmación parecida. El

---

priorum actuum" (1-2 q. 90 a. 1 ad 1; q. 93 a. 5 et 6; q. 91 a. 2 c et ad 3). Su determinismo, por tanto, no es más que una cierta participación de la ley eterna. Participación no racional, sino "per modum naturae". De ahí a llamar ley a ese determinismo no hay más que un paso. Y de hecho el propio Santo Tomás lo insinúa una vez al decir que no se la puede llamar ley, sino "per similitudinem" (1-2 q. 91 a. 2 ad 3).

Añade DE VRIES "que sería una tarea de gran interés seguir la historia del término 'lex naturalis' para mostrar cuándo y en qué sentido se aplicó por vez primera al obrar necesario de la naturaleza y cómo luego su sentido fué evolucionando poco a poco hasta significar una mera función (matemáticamente formulada) entre los números-medida de propiedades observadas". (*Ibid.*)

[36] Por eso es justa la observación de DE VRIES: "La palabra 'lex', propia en un principio del léxico jurídico, expresa ante todo... una norma válida por imposición. Cuando más tarde la palabra se aplicó al acontecer necesario del mundo corpóreo, *todavía subyacía a esta ampliación lingüística el pensamiento fundamental de que las leyes naturales son órdenes o disposiciones de Dios* (dass die Naturgesetze Anordnungen Gottes sind)." *(Ibid.)*

[37] Véase 1-2 q. 91 a. 2; q. 93 a. 5 et 6. Así, por ejemplo, dice: "Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae.. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Unde aliquo modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, in quantum moventur a divina providentia; non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales... Hoc modo se habet impressio activa principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines... Creaturae irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiae ratione divina... Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione..., ita etiam creaturae irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales" (1-2 q. 93 a. 5 c ad 1 et 2).

[38] Véase 1-2 q. 93 a. 5 ad 2, según el texto transcrito en la nota anterior.

hombre, dice Santo Tomás [39], puede imponer leyes a otros hombres pero no a los seres irracionales, aunque por otra parte le están sujetos. Dios en cambio manda e impone ley de alguna manera incluso a la naturaleza irracional. La razón de esa diferencia está en que para el hombre sólo los hombres son sujetos libres. Los irracionales son para él pura y simplemente seres necesarios, incapaces de ley. Mientras para Dios-Creador aun los seres irracionales se comportan como libres o indeterminados de alguna manera.

Por lo demás tampoco seríamos los primeros en ampliar el uso del término "libertad" [40]. Un escolástico como De Vries lo ha hecho recientemente en un sentido diverso, pero relacionado en parte con el nuestro [41]. Reconoce naturalmente que la libertad propiamente tal, es decir, como posibilidad de autodeterminación consciente entre diversas maneras de obrar, es imposible en las naturalezas irracionales. Pero aun ahí —añade—pueden darse ciertos pregrados analógicos de libertad ("gewisse analoge Vorstufe der Freiheit"). Llama así al margen de indeterminación intrínseca, que según Santo Tomás quedaría a cada causa natural, no obstante su determinismo fundamental, y que sería superado diversamente por los influjos externos de cada caso. Este margen limitado—puntualiza—es menor en los seres sin vida, mayor en las plantas y máximo en los animales [42].

Es evidente y no haría falta formularla una observación negativa. La libertad natural o incompleta, a que nos venimos refiriendo, nada tiene que ver con la libertad, que algunos quisieron atribuir a las partículas elementales (verbigracia, al electrón), como consecuencia del indeterminismo cuántico, expresado en las relaciones de Heisenberg.

Esa libertad estaba concebida en una perspectiva pansiquista como libertad completa y sicológica, igual a la del ser racional, si bien más

---

[39] Véase 1-2 q. 93 a. 5 c.

[40] No quiero detenerme en la "similitudo liberi arbitrii", que Santo Tomás atribuye a los animales, con sus correspondientes "similitudo rationis" y "iudicium" (*De veritate* q. 24 a. 2 c ad 2 et 3).

[41] J. DE VRIES: *Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Thomas von Aquin., l. c.*, pág. 516.

[42] Este margen máximo de indeterminación interna en los animales lo expresa así: "Während in Pflanzenreich das Wirken durch die "Seinform" und mit ihr gegebnen dauernden Struckturen des Organismus einerseits, die äussern Reize anderseits eindeutig bestimmt ist, bringt das Sinnenleben des Tieres mit seinen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühlen und Trieben die Möglichkeit mit sich, auf eine äusserlich gleiche Lebenslage verschieden zu antworten. So ist hier die Ähnlichkeit mit dem freien Wirken des Menchen am grössten. Trotzdem bedeutet auch die Triebhandlung des Tieres nur eine gewisse Analogie zum freiem Wirken Menschen, weil eben, wie wir sahen, das sinnliche Streben durch die Vorstellungen und Gefühle eindeuting bestimmt wird." (*Ibid*, págs. 516-517.)

o menos imperfecta. Decían, por ejemplo, que un electrón en el átomo "se decide" (en sentido propio) por un salto cuántico posible más bien que por otro u otros también posibles. Otras veces la perspectiva de esa concepción era materialista. Es decir, se pretendía que la libertad humana no fuese más que el resultado y reflejo macroscópico (cerebral) de la indeterminación azarosa o casual de cada uno de los muchos átomos, que integran el cerebro.

Todo esto es falso y aberrado, naturalmente. Era una interpretación simplista y precipitada de un indeterminismo, sin duda sorprendente y nuevo en la ciencia física pero al fin de tipo científico. Los científicos más responsables, si alguna vez usaron ese lenguaje, nunca lo tomaron en serio, o mejor, nunca pretendieron usarlo en sentido propio. El mismo Jeans [43] y también Eddington [44]—tan audaces de expresión en sus vulgarizaciones científicas—se mostraron mucho más cautos y en definitiva no lo entendieron así. Igual sucede con P. Jordan, incluso cuando, desarrollando la indicación de Bohr, aplica la mecánica cuántica al estudio de los procesos vitales [45], etc. Luego tendremos ocasión de analizar directamente el indeterminismo cuántico en su verdadera relación a nuestro tema.

Resulta de todo lo expuesto y aludido que no sería impertinente ni carente de profundo sentido hablar de una libertad natural o incompleta, propia de las naturalezas irracionales. Pero en todo caso no hacemos cuestión de términos. Vindicamos sólo la justeza del hecho, que con este término se quiere significar. Es preciso—creemos—reconocer esa contingencia radical y ese indeterminismo prenatural de las naturalezas sensibles irracionales.

---

[43] Véase, por ejemplo, J. JEANS: *Nuevos fundamentos de la ciencia* (Madrid, 1944), págs. 216-222.

[44] Véase, por ejemplo, A. S. EDDINGTON: *The nature of the physical world* (Cambridge, 1929), c. 14, en particular págs. 310-313. Dice, v. g.: "The decision between the possible behaviours is what we call «volition». Perhaps you will say. When the decisión of an atom is made between its possible quantum jumps, is that also "volition"? Scarcely; the analogy is altogether too remote... But there is non more grund for calling the background of the spontaneous behaviour of the atom "volition" than for calling the background of its causal behaviour "reason". It schould..." (*Ibid.*, páginas 311 y 312.)

[45] Véase, v. g., P. JORDÁN: *Quantenphysikalische Bemerkungen zur Biologie und Psychologie*. Erkenntnis, 5 (1934), 215 ss. Ahí declara expresamente que el problema de la libertad cae fuera del dominio de la Física.

6

Determinismo e indeterminismo científicos. Ahora puede ser interesante proyectar sobre este mismo punto la luz de la ciencia moderna de la naturaleza. Primero la física y después la biológica.

La ciencia física clásica—hasta el año 25—era "ortodoxamente" determinista. Es decir, creía conocer y tratar una naturaleza sensible *absolutamente* determinada en sus procesos. Esto lo traducía en la posibilidad afirmada de prever exactamente, sin ninguna limitación de principio, cualquier estado futuro o pretérito de un sistema a partir de un estado dado bien conocido. Es el determinismo—y también el optimismo—, que alcanza su máxima expresión en el demonio calculador de Laplace. Y los resultados parecían confirmar ese determinismo.

He dicho que esto sucedía en la física hasta el año 25. No es tan tan exacto. Ya en el año 1878 Boussinesq denunció la existencia del indeterminismo en el seno mismo del formalismo de la mecánica clásica[46]. Efectivamente, el determinismo clásico se funda en el determinismo matemático de las ecuaciones diferenciales, que rigen los procesos. Pues bien, estas ecuaciones pueden admitir, además de la solución general y las correspondientes particulares, una solución o integral llamada "singular", que representa la envolvente de la familia de integrales particulares.

Y sucede que las soluciones particulares están sí sujetas al mismo determinismo de la ecuación diferencial. Un sistema físico que se encuentre en un punto cualquiera exclusivo de ellas, tiene su trayectoria absolutamente determinada. Pero en cambio la solución singular es indeterminista. El sistema, situado en un punto de la envolvente que ella representa, puede seguir indiferentemente cualquiera de los caminos particulares, que pasan por ese punto, sin contradecir a la única ley dinámica que lo rige.

Este hecho analítico significa que las ecuaciones diferenciales, aun las más perfectamente determinadas, que ligan unos a otros los estados

---

[46] Se trata de una extensa memoria de J. BOUSSINESQ (profesor de la Facultad de Ciencias de Lille): *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale* (París, 1878). Va precedida de un "Rapport" interesante de P. JANET sobre la misma a la Academia de Ciencias Morales y Políticas (págs. 3-23). Véase una exposición sucinta en J. A. PÉREZ DEL PULGAR y J. ORLAND: *Introducción a la filosofía de las Ciencias físico-químicas* (Lieja, 1934-1935), págs. 23-37.

sucesivos de un sistema, están lejos de determinar completamente las ecuaciones *finitas,* que dan esos estados en función del tiempo y de las condiciones iniciales. Y es que las ecuaciones diferenciales no nos hacen conocer sino las *derivadas* o variaciones *infinitesimales* de ciertas magnitudes. Pero al pasar a sus valores *finitos,* o sea al integrar, la integración produce una indeterminación ilimitada, siempre que existen soluciones singulares y a veces aun sin existir, verbigracia, cuando existen puntos de bifurcación.

Boussinesq recogió este hecho y, siguiendo un camino esbozado primero por Cournot y luego por Saint-Venant, lo aplicó a la conciliación de la libertad y de la vida con el determinismo de la naturaleza. Su esfuerzo no encontró un eco profundo y durable. El ambiente no estaba preparado. La introducción resonante del indeterminismo en la ciencia iba a venir por otra vía más física, la de la observabilidad de los procesos [47].

Es precisamente hacia el año 25, cuando madura una crisis en el seno mismo de la Física. Crisis de determinismo, formulada como mecánica cuántica y más en particular como relaciones de indeterminación de Heisenberg. Se llega a la conclusión de que ni siquiera en principio es posible predecir determinadamente la evolución de un sistema microfísico, por ejemplo, la trayectoria y la velocidad de un electrón. Sólo se puede predecir la probabilidad estadística de cada uno de los eventos observables futuros. Y esto por razón del cuanto de acción o constante *h* de Planck, que interviene en todo proceso—también en el de observación—con su carácter finito.

Los físicos aceptan este resultado. La mayor parte como resultado definitivo, a tenor del teorema de von Neuman. Tanto que la Física se ha hecho "ortodoxamente" indeterminista, según expresión de De Broglie.

Algunos—pocos pero eminentes, como Planck, Einstein y Schrödinger—lo aceptan sólo como resultado provisional, paradójico, que *debe* ser superado por una restauración del determinismo. L. de Broglie, vaci-

---

[47] J. A. PÉREZ DEL PULGAR ve "gran semejanza y aún quizá identidad" del principio de indeterminación de Boussinesq con el moderno de Heisenberg (o. c., pág. 37). No suscribiríamos ese juicio, aunque lo estimamos muy autorizado. El indeterminismo de Heisenberg no se fija en el indeterminismo matemático, sino que surge esencialmente al integrar la observación misma de los procesos en el formalismo racional de la teoría física. Esto es totalmente ajeno a la mente de Boussinesq.

[48] Efectivamente, tras afirmar—al parecer, categóricamente—la interpretación probabilista de la función de onda, dejó escapar entre dientes y de manera casi imperceptible un "semble-t-il" inesperado, que vino a poner sordina a su afirmación.

lante al principio, se adhirió desde 1927 al primer grupo no sin cierta reserva, que pudimos sorprender al escuchar una de sus conferencias en la Sorbona por octubre de 1948 [48]. Desde 1952 ha vuelto a la duda primera. Hoy propone como tarea, difícil y que no tiene el éxito asegurado pero que merece intentarse, la de reinstalar el determinismo en la Física. Confiesa que le mueve en gran parte la añoranza del racionalismo cartesiano perdido y su recelo de físico contra el subjetivismo idealista [49].

Nada se pierde por nuestra parte con esperar la suerte definitiva de este vaivén—por cierto nada extraño—, hasta que las aguas se asienten. Una cosa es ya segura. Que el determinismo restaurado—si es que se logra restaurarlo—no ha de ser como el anterior. La mecánica cuántica, con su misma existencia y sus éxitos al menos parciales en el tratamiento de los procesos físicos, ha demostrado ya algo nuevo y no habría acaecido en vano. Necesariamente habría de colocar al futuro determinismo en una perspectiva distinta. Eso por lo menos.

Otra cosa parece también segura. El indeterminismo cuántico, hoy dominante ¿tiene alguna significación a nuestro propósito de ahora? Creemos que sí.

Se ha discutido ampliamente, si este indeterminismo afecta a los procesos de la naturaleza en sí mismos o más bien en cuanto conocidos por nosotros. Sin duda se trata de lo segundo, al menos de suyo e inmediatamente. Es un indeterminismo científico y la ciencia se ocupa de lo observable en cuanto tal.

Más aún. En rigor, el indeterminismo cuántico es un indeterminismo científico-teórico. Pertenece formalmente a esa estructuración racio-científica de los procesos microfísicos, que se ha llamado mecánica cuántica. Por consiguiente participa como tal del carácter epistemológico peculiar de la racionalidad o teoricidad científica. Su realismo será el propio de esta racionalidad, que a nuestro juicio es de tipo cuasi-conceptual y por lo mismo no expresa "*in terminis*" una propiedad real de los procesos naturales, aunque sí se funda en la realidad de los mismos [50].

Pero aquí podemos prescindir de esa última cuestión sobre la natura-

---

[49] El mismo ha expuesto todo este proceso en su libro *La physique quantique restera-t-elle indéterministe?* (París, 1953). Ahí pueden verse también los trabajos de D. Bohm y J. P. Vigier, que a su vez intentan ahora reencontrar el determinismo perdido.

[50] Véase, en particular, J. ECHARRI: *Carácter cuasi-conceptual del espacio y del tiempo* (Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona [Madrid, 1949], II, págs. 47-93); *Racionalidad propia de las ciencias* (Pens 7 [1951], 147-167); *Dualismo de experiencia y teoría en la Física* (Pens. 9 [1953], 29-45); *Expérience et théorie. Niveaux d'expérience* (Dialéctica 6 [1952], 291-304); *¿Se da experiencia microfísica?* (Pens 10 [1954], 83-88).

leza exacta de la racionalidad científica. Lo que nos basta y nos interesa recoger cabe en esta proposición fundamental. El indeterminismo cuántico de la Física actual y el determinismo precuántico de la Física clásica tienen uno y otro el mismo carácter epistemológico, es decir, pertenecen al mismo orden de conocimiento, aunque sean de signo contrario. Ambos se insertan formalmente en una estructura racio-científica de los procesos naturales y tienen sentido según ella.

Incluso—nótese muy bien—no existe diferencia desde el punto de vista puramente matemático. Quiero decir que la mecánica cuántica, indeterminista físicamente, está sujeta al mismo determinismo matemático que la mecánica clásica, físicamente determinista. Así por ejemplo, la propagación de la onda de probabilidad está regida por el determinismo matemático de la ecuación de Schrödinger, idéntico al de cualquiera otra ecuación diferencial de la mecánica clásica, por ejemplo, al de las ecuaciones canónicas de Hamilton, que rigen la dinámica del punto material, o al de la ecuación de D'Alambert para las ondas de una cuerda.

La diferencia surge cuando el formalismo matemático se hace físico, es decir, cuando se encarna en los procesos naturales en cuanto observables o medibles. En la mecánica clásica el formalismo matemático se encarna—se fisicaliza—imponiéndose brutalmente a los procesos físicos observados, absorbiéndolos casi en su propia estructura. Así resulta ese determinismo físico precuántico.

Pero después la observación de los procesos se afina y enriquece extraordinariamente. Entonces reacciona contra la situación de violencia creada por la mecánica clásica. Surge así la mecánica cuántica, que busca un equilibrio más justo y exacto entre el formalismo racional y la observación física, es decir una encarnación o fisicalización del formalismo racional matemático más intensa y ajustada, más respetuosa. Y ello da lugar precisamente al indeterminismo físico cuántico.

Vemos, por consiguiente, que el racionalismo científico de los procesos naturales observados abandona *su* determinismo absoluto y se hace *cuánticamente* indeterminista, cuando se ajusta mejor al proceso observable en cuanto tal, o a medida que se fisicaliza más y más.

¿Quiere esto decir de suyo que los procesos de la naturaleza considerados en sí mismos, es decir en su realidad independiente de nuestro conocimiento científico-teórico sobre ellos, están también indeterminados? No. Ya hemos expuesto y repetimos que ni el determinismo clásico ni el indeterminismo moderno se refieren inmediata o formalmente a la realidad misma de los procesos. Con todo, sí quiere decir algo muy importante a nuestro propósito.

Significa que el determinismo óntico de la realidad misma de los procesos se expresa más exactamente en el indeterminismo racio-científico, de la mecánica clásica. Ahora bien, un determinismo óntico, que reclama como expresión suya racio-científica el formalismo indeterminista de la mecánica cuántica contra el formalismo absolutamente determinista de la mecánica clásica, tiene que ser un determinismo *sui generis*, es decir no absoluto, no metafísico, ni de tipo matemático. En suma ha de ser un determinismo óntico compatible de alguna manera con la indeterminación.

Esto parece lo más lógico y razonable que se puede inferir de aquel hecho. En todo caso, se infiere sin duda alguna que la ciencia física en posesión del indeterminismo cuántico ya no puede oponer nada serio contra ese determinismo óntico no absoluto, como pretendía hacerlo cuando no poseía más que el determinismo precuántico. La última aplicación de esta consecuencia la expondremos al fin.

7

Indeterminismo biológico. La ciencia biológica por su parte aporta este resultado interesante. Hay que evocarlo, aunque sea sólo esquemáticamente. Lo haremos utilizando una exposición reciente de G. Siegmund [51].

Se trata de saber hasta qué punto o en qué grado está determinado en el óvulo monocelular todo el organismo pluricelular posterior. Más concretamente el problema—ya viejo—es el siguiente. ¿En la célula germinal fecundada se dan ya las disposiciones para todos los órganos y propiedades del ser vivo, de tal manera que cada órgano con todas sus partes y peculiaridades esté representado *inmediatamente* en la masa hereditaria por una disposición especial, llamada a transformarse *directamente* en un rasgo particular del adulto si bien sea en cada caso bajo el influjo modificador del medio? ¿O se da previamente sólo un cierto cuadro de disposiciones, y mejor de factores de desarrollo, que no corresponden *inmediatamente* a los órganos y partes futuras, sino que proporcionan únicamente el fundamento, con cuya ayuda se formarán *mediatamente* los caracteres definitivos? Es decir, ¿mera evolución y desarrollo, o verdadera epigénesis?

---

[51] G. SIEGMUND: *Die Voraussetzungen menschlicher Bildung.* Scholastik 30 (1955), págs. 73-93, en particular 75-76.

En el primer caso no habría a lo largo del proceso formativo ninguna mayor multiplicidad de estructuras que la ya presente de antemano, aunque invisible para nosotros. Tendría lugar sólo una visibilización de la estructura primitiva por aumento de tamaño. En el segundo caso, al contrario, habría formaciones verdaderamente nuevas, que desde luego permanecen dentro del cuadro de posibilidades marcado por las disposiciones hereditarias, pero no preformadas inmediatamente como tales.

Las modalidades antiguas de la primera teoría—la evolutiva—concebían que las formaciones posteriores estaban ya "preformadas" como tales y ya no necesitaban sino crecer hasta su pleno tamaño. El microscopio desautorizó pronto esta concepción ingenua. Por eso A. Weismann la transformó en su teoría del plasma germinal. Las formaciones orgánicas posteriores estarían presentes en el óvulo nada más que como "determinantes". Con todo, Weismann pretende todavía permanecer fiel al punto de vista evolutivo. Por eso afirma que cada órgano y en general cada estructura del organismo adulto está representada inmediatamente en la herencia germinal por una disposición preformante, es decir, por su determinante correspondiente. De ahí que el desarrollo no haga al ser vivo más rico en formas de lo que ya era fundamentalmente en toda su disposición inicial. Se representa a la masa hereditaria como una especie de "mosaico", y el proceso formativo—según expresión de Roux—como un "trabajo de mosaico".

Frente a esta insistencia, con que la teoría evolutiva mantiene la constancia de la complejidad de formas, la teoría epigenética aboga por un auténtico producirse algo nuevo. Las modalidades primitivas de esta teoría opinaban que el óvulo era una materia totalmente desorganizada. Esto es falso y fué poco a poco abandonado. La teoría epigenética moderna no desconoce que ya en el óvulo existe una complicada trabazón de disposiciones. Sin embargo, sostiene que toda esa trabazón no representa sino un marco, dentro del cual es posible la formación de algo nuevo.

Pensaba Weismann, al forjar su teoría a fines del siglo pasado, que sólo su punto de vista podía satisfacer las exigencias de la ciencia natural moderna. Pero ha sucedido al revés. Los múltiples experimentos de la fisiología del proceso formativo han demostrado claramente, sin ambigüedad, que el proceso formativo es algo más que un mero desarrollo y que en él tiene lugar realmente una verdadera formación de algo nuevo, ciertamente dentro del marco de la herencia pero no fijado simplemente de antemano.

"En el proceso formativo de los organismos—concluye Siegmund—se llega ciertamente a determinaciones de su actividad ulterior. Esta pue-

de entonces sucederse de modo que casi haga la impresión de una máquina, pero en el fondo se basa todavía en una auto-determinación del organismo" [52]. Y añade: "Si ya la vida orgánica en general posee un desarrollo auténticamente vital con formaciones, que ella autodetermina, eso vale *a fortiori* y antes que nada para la vida humana, que está en un grado superior. Aquí se debe esperar que la capacidad de autodeterminar formaciones realmente nuevas—siempre, es cierto, dentro del marco de las posibilidades heredadas—sea mayor todavía que en la vida animal, que es la que han investigado en primer lugar los experimentos de la fisiología del desarrollo" [53].

Es fuerte la expresión de Siegmund, cuando habla de una "autodeterminación" ("Selbst-Festlegung") del organismo. Con todo ahí está. Sin duda no la entiende como autodeterminación consciente y propiamente libre. Pero tampoco se reduce a significar la mera potencialidad de algo nuevo, enteramente determinada a ello. Expresa un margen de indeterminación interna entre varias posibilidades y por eso cierta espontaneidad. Es más. Parece indicar que ese margen de indeterminación orgánica no se supera sólo desde fuera por el influjo de los factores del medio, sino también y principalmente desde dentro, aunque no explique cómo y suponga excluído el "cómo" propiamente libre.

En todo caso no se puede negar que todos estos resultados son incompatibles con un determinismo absoluto de los organismos y apuntan hacia una contingencia y un cierto indeterminismo de naturaleza, que van más allá de la mera alternativa entre existir y no existir. Delatan una cierta plasticidad de su misma naturaleza y una limitación de su determinismo innegable.

8

Determinismo natural y libertad humana. Llegados a este punto es ya hora de volver sobre la libertad humana, cerrando el arco, que habíamos

---

[52] "Im Vorgange des Entwiclungsgeschehens kommt es freilich zu Felstlegungen (Determinationem) des weiteren Geschehens, das dann in seiner Abfolge fast machinenmässigen Eindruck machen kann, aber im Grunde doch auf einer Selbst-Festlegung des Organismus beruht" (*Ibid.*, pág. 76).

[53] *Ibid.*, pág. 76. Y más abajo: "Die Entwicklung hat epigenetischen, darüber hinaus spezifisch menschlichen Charakter. Dem Gesetz inneren Reifens folgend, treten Naturantriebe auf, die sich aber nicht einfach naturhaft durchsetzen, sondern nur einen allgemeinen Rahmenantrieb darstellen, der unter Mithilfe der menschlichen Umgebung vom werdenden Menschen selbst zu überformen ist... Der Mens braucht die Überformung zu einer zweiten Natur, die er selbst festzulegen hat" (*Ibid.*, pág. 93).

apuntado al principio. ¿Cómo es posible la libertad humana, que es libertad en la carne viva, libertad en la materia? Esa era la pregunta.

La respuesta es ahora relativamente sencilla. Hay que confesar que eso no sería posible de ninguna manera, si la carne viva y la materia muerta estuviesen sujetas a un determinismo absoluto, metafísico. La razón es clara. Seres metafísicamente determinados en su dinamismo lo son igualmente en su ser y en todo. Se bastan de tal manera a sí mismos, sea por sí mismos o por sus exigencias absolutas, que no necesitan ni toleran absolutamente cualquier influjo, imposición o dependencia de algo extrínseco, a no ser—si acaso—la unión de mera coexistencia. Ni siquiera cualquier tipo de armonía preestablecida. Todo esto contradiría su esencia metafísica, que como tal implica una independencia y una rebeldía o autonomía, pura y simplemente absolutas.

Por eso no sólo la libertad humana sino cualquier libertad, incluso la divina, no sería posible con una materia metafísicamente determinada. La de Dios porque una materia *así* determinada, y en general un ser cualquiera *así* determinado, no puede ser creado libremente. Tal libertad carecería de objeto y no tendría sentido, o mejor sería un contrasentido. Es decir, no existiría. La del hombre, por esa misma razón general y por otra particular.

Efectivamente, la libertad humana, en cuanto tiene por objeto la materia, sería imposible, si ésta fuese metafísicamente determinada. Ahora bien, toda la libertad imperada del hombre se ejercita sobre la materia. Si anda o no anda, si come o no come, si oprime o no oprime el conmutador de la luz..., todo eso es actuar sobre la materia. La actividad toda externa del hombre sobre su propio cuerpo y sobre los demás cuerpos, es decir todo su vivir mundano—en el mundo y del mundo—no podría ser libre [54].

Pero hay además—decíamos—una razón particular, por la que una materia metafísicamente determinada haría imposible precisamente la libertad humana. Y es que nuestra libertad es libertad de un espíritu unido intrínsecamente, substancialmente, a la materia y por lo mismo interiorizado en la materia. Ahora bien, es evidente por lo dicho que una materia metafísicamente determinada en su dinamismo no tolera absolutamente ninguna unión o dependencia de algo extrínseco, es decir ninguna heteronomía, cuanto menos una tal interiorización de algo tan hete-

[54] Si desde este punto de vista quedaría todavía lugar a una libertad puramente contemplativa e inmanente, es decir, a la libertad de la voluntad sobre sus propios actos, no interesa a nuestro propósito. Existiría la dificultad de que todo acto de la voluntad humana requiere *primariamente* un objeto distinto de él mismo.

rónomo. O lo interioriza hasta absorberlo pura y simplemente en su determinismo absoluto, o lo rechaza incondicionalmente.

Sin embargo el hombre es libre, libre en el mundo y en su carne. Ese es el hecho. La posibilidad del mismo se funda en que la materia no está metafísicamente determinada en su dinamismo. La naturaleza sensible irracional lleva entrañada esa contingencia radical, que hemos descrito largamente y que puede ser concebida como una libertad natural o incompleta en el sentido expuesto. Su determinismo óntico no es de tipo racional (i. e. lógico, matemático,...) ni metafísico, sino impuesto por decisión o autodeterminación del Creador. No es por tanto un determinismo puro. Es contingente. Lleva un fondo de indeterminismo, que lo embebe y trasciende e incluso se transparenta en el finalismo de la naturaleza, en su milagrosidad y, más que nada, en la misma libertad, tanto en la libertad divina como en la libertad mundana del hombre, que no serían sin ese fondo.

Así se comprende *tal vez* una frase fuerte de S. Agustín. No sólo repite—según vimos—que Dios nunca obra contra las naturalezas ni aun en los milagros, ya que la naturaleza de cada cosa es precisamente la que Dios quiere. En ese mismo contexto y por lo mismo con un sentido algo parecido añade, una de las veces, que en realidad "ni siquiera el mismo hombre obra nunca contra la naturaleza, si no es cuando peca" [55]. El sentido—digo—parece ser que la libertad del hombre nunca viola propiamente el orden natural de las cosas mundanas entre sí, haga lo que haga, precisamente porque este orden con su contingencia y su correspondiente indeterminismo está adaptado y predispuesto a esa libertad. Otra cosa es cuando peca, porque entonces obra contra el "orden natural de la *justicia*", que es absoluto y no le está sujeto, contra el cual ni Dios mismo puede obrar.

Así se comprende también en qué sentido y con qué alcance preciso se puede hablar de una aportación del indeterminismo científico al problema de la libertad.

Ya notamos que fué una fantasía paracientífica la interpretación del indeterminismo cuántico como libertad estricta de las mismas partículas elementales.

Tampoco se trata, siquiera, de que ahora sea posible injertar la libertad humana directamente en ese margen de indeterminismo. Así lo ha

---

[55] "Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit... Sed nec ipse homo contra naturam quicqam facit, nisi cum peccat, qui tamen supplicio redigitur ad naturam. Ad naturalem quippe iustitiae ordinem pertinet ut aut peccata non fiant, aut impunita esse non maneant" (*Contra Faustum* 26, 3 ML 42, 180).

concebido P. Jordán, que atribuye a la voluntad la misión de determinar eso, que por naturaleza quedaría cuánticamente indeterminado en los procesos corporales del organismo. Igual pensó Boussinesq con su indeterminismo, haciendo de la libertad y del principio vital un elemento de superación del mismo. Pero repetimos que tampoco es eso, aunque no vamos a detenernos en probarlo. La razón fundamental está en que esas interpretaciones dejan al fin subsistir paralelamente un determinismo matemático de la naturaleza, y por tanto un determinismo absoluto y metafísico. En realidad introducen un mero paralelismo, insostenible. Por otra parte son demasiado simplistas, pues no explican todo el ámbito y toda la transcendencia de la libertad, que no está ligada de suyo a ningunas condiciones particularísimas del organismo, como serían las representadas por esos indeterminismos.

Hicimos también notar igualmente que implicaba una transgresión ilícita de límites incluso el interpretar formalmente como indeterminismo de los procesos en sí mismos lo que de suyo no es sino indeterminismo científico.

La aportación verdadera al problema de la libertad por parte del indeterminismo científico, sea del primitivo de Boussinesq sea sobre todo del moderno de Heisenberg, no sería más que ésta: Que ha hecho desaparecer un obstáculo científico aparente contra la libertad del hombre.

Efectivamente, el determinismo clásico o precuántico de carácter matemático era un determinismo absoluto. Dado el escaso desarrollo de la filosofía de las ciencias, era inminente que a ese determinismo se lo trasladase tal cual a los procesos mismos de la naturaleza. Y así sucedió de hecho. Entonces la naturaleza mundana se convertía en algo metafísicamente determinado. En estas condiciones la libertad mundana del hombre y aun sencillamente su libertad ya no era posible.

Pero he aquí que en el mismo plano científico del determinismo clásico surge el indeterminismo. Con ello desaparece automáticamente el pretexto y la tentación de atribuir a la naturaleza material un determinismo metafísico. Más bien—si acaso—se revela un indicio positivo de que la naturaleza material posee un determinismo limitado y contingente, asociado a un cierto indeterminismo. Quizá la racionalidad científica no tiene otro medio de expresar un determinismo no-metafísico que el de un indeterminismo estadístico como el cuántico u otro del mismo tipo aunque más o menos retocado. En todo caso es cierto que la oposición científica al determinismo no-metafísico de la naturaleza, y consiguientemente a la libertad del hombre que lo presupone, ya no tiene razón de ser por parte de la misma ciencia.

De hecho así han valorado esta aportación algunos de los científicos más responsables, metidos a esta clase de excursus. Eddington, por ejemplo. formula con toda justeza. El átomo, dice, no es libre como el espíritu, pero tampoco tiene determinismo—metafísico, se entiende—. Ni el espíritu es libre por el indeterminismo de cualesquiera átomos-clave ni de todos ellos [56]. Sin embargo, añade "desde el punto de vista científico se ha creado una nueva situación. Es una consecuencia del advenimiento de la teoría cuántica *el que la Física no tenga ya que estar vinculada al esquema de la ley determinística*... La ciencia retira así su oposición moral al libre albedrío. Quienes persistan en sostener una teoría determinista de la actividad mental deben hacerlo como resultado de su estudio de la mente misma y no con la idea de que con ello consiguen hacer a la mente más conforme a nuestro conocimiento experimental de las leyes de la naturaleza inorgánica" [57].

En el mismo sentido hay que valorar la aportación de la ciencia biológica al problema de la libertad. Es también indirecta. No demuestra la libertad pura y simplemente tal de los organismos. Ni lo pretende. Pero sí apunta hacia una ausencia de determinismo metafísico y a un cierto margen de espontaneidad, que hacen posible la libertad mundana y encarnada del hombre.

Sea, pues, ésta nuestra última conclusión: la libertad mundana y encarnada del hombre se hace posible—a nuestro juicio—por la libertad natural o incompleta de la materia, es decir, por su contingentismo metafísico, que va más allá de la mera alternativa entre existencia y no-existencia. Sería falso pensar que nuestra libertad se haga posible como superación o determinación del indeterminismo científico e incluso óntico de la naturaleza corporal [58].

JAIME ECHARRI, S. J.

Oña (Burgos).

---

[56] A.S. EDDINGTON: *The nature of the physical world*, c. 14, págs. 310-315. Que Eddington entienda determinismo *metafísico* o *absoluto*, cuando dice simplemente "determinismo", es evidente. El, como todos los físicos, no conoce más determinismo que el de la Física clásica, que es matemático y por lo mismo absoluto.

[57] *Ibid.*, pág. 294 s. Véase también págs. 313-315. En sentido parecido—menos exacto y más vacilante—se expresa J. JEANS: *Nuevos fundamentos de la ciencia*, c. 1 y 8, páginas 42 y 221.

[58] CHESTERTON apunta con exactitud *literaria* a esa libertad natural o incompleta de las cosas irracionales, descrita en nuestro trabajo. La presenta como filosofía aprendida en los cuentos de hadas. Habla rigurosamente cuando impugna el determinismo absoluto y racionalista de los procesos naturales Las expresiones positivas en pro de un cierto voluntarismo en esos procesos hay que entenderlas como reacción y ex-

presión aguda de su antideterminismo *metafísico* exacto y como expresión acusada, difícil, de ese otro determinismo *no metafísico*. He aquí algunas frases: "Tal vez Dios le vuelve a decir al sol todas las mañanas: «Que lo haga otra vez»; a la luna todas las noches: «Que lo haga otra vez». Si todas las margaritas son semejantes, no hay por qué atribuirlo a una necesidad mecánica. Dios crea cada margarita separadamente, porque nunca se cansa de crearlas... La repetición en la naturaleza bien puede no ser una simple coincidencia, sino algo como el «bis» que se pide a los actores. El cielo pide el «bis» del número en que el pájaro pone un huevo, y así lo hace... La repetición puede sucederse por millones de años, sin dejar por eso de ser voluntaria, así como puede cesar en un instante... Esta fué la primera convicción que provocó en mí el choque de mis emociones infantiles con los modernos credos científicos. Siempre había yo sentido de un modo vago que los fenómenos eran milagros o, si se quiere, que siempre son maravillosos; pero desde entonces comencé a juzgarlos milagrosos por otra razón más esencial: por ser voluntarios. Quiero decir que los fenómenos eran, o son, actos reiterados de una voluntad que los produce. En resumen: que siempre había creído yo que el mundo ocultaba algún poder mágico; pero, desde entonces, creí también que ocultaba algún mago" (G. K. CHESTERTON: *Ortodoxia*, c. 4. Traducción de A. Reyes. Madrid, 1917; pág. 116 s.).

EXISTENCIALISMO ESCOLASTICO SUARECIANO

I

La existencia, constitutivo del ente

El existencialismo moderno da una importancia notable a la existencia, en contra del abstractismo hegeliano. Yerra, sin embargo, en tres cosas: *primero* afirma que el ser, o el hombre, es solamente existencia, sin una esencia determinada: la esencia la ha de ir adquiriendo con su esfuerzo y acción; juntamente con esto afirma que la existencia es puro devenir, sin que haya un sujeto permanente de ese devenir. *Segundo*, yerra al afirmar que el entendimiento es inepto para captar la existencia o realidad verdadera, porque el entendimiento todo lo concibe por ideas universales, y las ideas universales no representan la realidad, ya que petrifica e inmoviliza y abstrae, siendo así que la realidad es móvil, flúida, singular y contingente. *Por fin*, como corolario, afirma que el entendimiento es incapaz de llegar por sus métodos de abstracción y discurso a una realidad trascendente; unos dicen que esa realidad no existe; otros dicen que existe, pero se ha de captar solamente por vías irracionales, cuales son la esperanza, el amor, y por otros diversos sentimientos.

A pesar de estos errores el existencialismo ha estimulado las mentes de los escolásticos para examinar ciertas posiciones propias y reflexionar más sobre ellas[1]. No hay cosa más examinada y tratada por los escolásticos que el concepto del ser, del *ente*: pero ahora se pregunta

[1] Desde Descartes la filosofía escolástica se halla bajo algún complejo de inferioridad con respecto a las filosofías ajenas. Al venir Descartes, creyó que había de buscar el principio del filosofar en el dato interno dado por la introspección. Con Kant quiso hacer una especie de crítica de las facultades del conocer. Con el fenomenologismo, quiso llamarse también fenomenologista, pero cambiando oportunísticamente la significación de la palabra para acomodarla a sus usos. Y ahora con el existencialismo quiere ser también existencialista, aunque cambiando naturalmente la significación de la palabra, para no coincidir con ellos en la idea, aunque coincidan en la palabra.

si los escolásticos en el manejo y en las investigaciones sobre el ser, son esencialistas, o son existencialistas. En este sentido se ha investigado en particular la mente de Santo Tomás y de sus discípulos principales. Esta investigación la queremos hacer nosotros sobre la mente de Suárez, que, aunque tomista genuino, no es tomista de una manera mecánica y repetitoria, sino con originalidad, reconocida por todos. Si Suárez es esencialista, habrá que colocarlo en el ala de los filósofos idealistas o racionalistas; y si es existencialista, habrá que colocarlo en el ala de los filósofos realistas.

Mas para hacer con fruto esta investigación, será necesario de antemano determinar la significación de los términos. ¿Qué se entiende por filosofía esencialista y por filosofía existencialista en el sentido escolástico? Adoptaremos la significación que a estas palabras dan dos autores que se han significado más en esta materia, que son Gilson [2] y Bonetti [3].

La filosofía *esencialista* se puede caracterizar por los rasgos siguientes.

Primeramente la filosofía esencialista dice que el ente, el ser, consta intrínsecamente sólo de la esencia y de su aptitud para existir; la existencia no es constitutivo intrínseco del ente, sino un modo de él, un estado, una afirmación, un connotado del ente.

En segundo lugar dice que lo principal del ente es la esencia, no la existencia: la esencia es el principio de toda la perfección del ente, y la existencia es solamente un modo o un estado del ente.

---

[2] E. GILSON, *L'être et l'essence*; J. Vrin, París, 1948; pp. 328; Gilson clasifica entre los esencialistas a Parménides, Platón, Plotino, Aristóteles, Avicenna, Siger de Brabant, a Santo Tomás de Aquino en su primera etapa, que llaman dialéctica, a Escoto y a los escotistas, a Suárez, Kleutgen, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel. Los críticos de la misma escuela tomista van encontrando en esta obra de Gilson muchas exageraciones y precipitaciones, que corrigen con toda cortesía y energía. Así el P. ROBERT LORIAUX, S. I., halla que es falsa la afirmación de Gilson de que Platón sea existencialista, y lo prueba en su magnífico artículo: *L'être et l'essence selon Platon*, RevPhilLouv 50 (1952) 1-55. Otro de los puntos capitales de Gilson es que la existencia no se puede captar por el concepto o simple aprehensión, sino solamente por el juicio o afirmación, y dice que el que sostiene lo contrario es esencialista (O. c. pp. 252-296); y en esta doctrina le sigue SILLEN, E. A., *Saint Thomas Aquinas on the Meaning of the esse*: The Domnican Review, 68 (1950) 414-428, y 69 (1951) 301-322. Pero esta exageración la refutan muchos tomistas, y entre otros Maritain, Thomas (Bull. Thom. VIII, n. 930), Isaac, O. P. (ib. p. 567); y sobre todos L. B. GEIGER, O. P., en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona*, 1948, II, p. 781-797.

[3] BONETTI, I., C. P. S.: *Il valore dell'existenza nella metafisica di S. Tommaso*: Div. Thom Pi 54 (1951) 359-371. Enumera entre los existencialistas a buena parte de la escuela tomista (365): a Cayetano (in 3, q. 4, a. 2), a Silvestre de Ferrara (1CG 25, n. 7), a Gredt (Elem. Philos., II, p. 5), a Arnou, S. I. (Metaphysica Gener., p. 71), a Juan de Santo Tomás (Cursus Philosophicus, Reiner, II, p. 135a, 135b, 141a), a Raeymaecker (Metaphysica Gener., p. 13), aunque éste se ha retractado en la *Philosophie de l'être*, p. 55.

En tercer lugar, la Metafísica no tiene por objeto las existencias, sino solamente las esencias. Si trata de las existencias, esto lo hace, no porque ellas sean el objeto de la Metafísica, sino porque se derivan *a priori* de las esencias. Y así trata de la existencia de Dios, porque la existencia de Dios se deriva de su esencia perfectísima; y por esto se puede decir que Dios es causa de sí, como expresamente lo enseñan Descartes y Wolff. La Metafísica trata también de las existencias creadas, pero esto es porque esas existencias se deducen *a priori* de la esencia perfectísima de Dios. Dios ha de querer lo más perfecto, porque de lo contrario obraría sin razón suficiente; y como lo más perfecto es que exista el mundo, y el mundo tal como es al presente, por eso Dios ha tenido que crear las existencias del mundo actual.

En cuarto lugar en la filosofía esencialista el concepto del ente es predicamental, y no trascendental, y por tanto es unívoco, no análogo. Esto se declara por dos razones: la *primera* es porque si el ente es solamente la esencia, es capacidad de recibir una existencia, y esto solo conviene a lo creado. La *segunda* es porque, si el ente es esencia, será aquello que se puede definir, es decir, aquello que se puede circunscribir de tal manera, que quede como fuera toda la realidad que no es ella; y esto tampoco puede convenir a Dios, que contiene toda perfección, sino sólo a lo creado. Si pues, el ente no abarca a Dios, sino sólo a lo creado, el ente es predicamental, no trascendental. y así no es análogo, sino genérico, unívoco.

Por lo dicho se ve que el esencialismo es una filosofía detestable: no trataría de las realidades, sino solamente de las abstracciones, aboliría la libertad divina en el crear, y llegaría al gnoticismo dogmático, pues al negar la analogía, negaría la cognoscibilidad de Dios.

¿Y qué es la filosofía existencialista escolástica? Esta rechaza los fundamentos de la filosofía existencialista moderna, y su índole se puede caracterizar por los rasgos siguientes.

En primer lugar, el ente se constituye intrínsecamente por la existencia: y así será solamente existencia, como sucede en Dios; o será un compuesto metafísico de esencia y de existencia, como sucede en el ser creado. El ente dice realidades y las realidades se constituyen intrínsecamente por la existencia; si una cosa no es existente en potencia o en acto, no es realidad, sino quimera.

En segundo lugar, la existencia es lo principal en el ente, y es el principio de toda la realidad y perfección del ente: la esencia no es sino una determinación de la existencia, y una limitación de ella.

En tercer lugar, la Metafísica tiene por objeto la existencia, y no solamente la esencia. Porque la Metafísica tiene por objeto adecuado el ente, y el ente se constituye intrínsecamente por la existencia.

En cuarto lugar, con esta noción del ente, se conserva la analogía del ser, y por tanto la posibilidad de conocer lo trascendente a partir de lo creado y contingente.

Y, ¿cuál de estos esquemas es el que sostiene Suárez? ¿Es el esquema esencialista o el esquema existencialista?

Gilson, sin una suficiente lectura de Suárez, ha querido colocar a Suárez entre los esencialistas. Para Suárez, dice Gilson, el ente es solamente la esencia, las abstracciones, por tanto, las irrealidades. El objeto de la Metafísica es solamente la esencia; si trata de las existencias, ha de ser en el sentido racionalístico: las existencias se derivan de las esencias, y así Suárez tendría que decir que Dios es causa de sí y que Dios no es libre en el crear. Concede Gilson que, para Suárez, Dios no es causa de sí, sino que es existencia pura; concede asimismo que Suárez defiende la libertad de Dios en el crear. Mas todo esto lo afirma Suárez incoherentemente, en contra de la filosofía esencialista que profesa. Además de estos graves errores Bonetti atribuye a Suárez el error de negar la analogía, y hacer del ente una noción predicamental y no trascendental, por las razones arriba apuntadas [4].

Contra estos críticos juzgamos evidente que Suárez profesa el esquema existencialista, no en el sentido antiintelectualista de los modernos, ni tampoco exactamente en el sentido que dan a estas palabras Gilson y Bonetti, sino en un sentido especial y no exento de originalidad bien fundada.

Para conocer mejor la posición de Suárez convendrá hacer una clasificación de los escolásticos bajo el aspecto esencialista y existencialista.

La *primera* sentencia es de los *esencialistas.* Estos dicen que el ente se constituye por la esencia apta para existir, y que la existencia es extrínseca al ente, como un connotado del mismo. Lo principal en el ente es la esencia: la existencia es solamente el acto que da actualidad a la perfección que viene de la esencia. A esta sentencia pertenecen casi todos los enumerados antes (notas 2 y 3), por Gilson y por Bonetti. Añádase en los tiempos presentes a CORVEZ, O. P. (*Existence et essence*: Rev. Thom. 51, 1951, 305-330). A este siguen muchos otros tomistas citados por el Bulletin Thomiste (VIII n. 890-911), como Rousseau, O. P,

[4] Gilson, o. c., p. 141-155.

(*L'être, valeur inteligible*: Rev. Thom. 51, 1951, 69-111). Consiente con éstos el P. Fuetscher, S. I. *(Die ersten Denken u. Seinsprinzipien*, p. 230).

La segunda sentencia es de los *existencialistas*. El ente se constituye formalmente por la existencia, y no sólo por la esencia; en el ente lo principal es la existencia, y ésta es el principio o razón intrínseca de toda perfección: la esencia no es razón de perfección, sino puro límite o recorte de la perfección de la existencia, que sin este recorte sería infinita. A esta sentencia pertenecen: GILSON, que se toma como el descubridor en Santo Tomás de esta doctrina, y BONETTI, y VAN BOXTELL (Bullet. Thomiste, VIII, n, 895); y LOTZ, J. B., S. J. en Sein u. Wert); y J. ISSAC, O. P. (Bull. Thom. VIII, p. 553). Bastantes de estos autores son suficientemente cautos para no caer en las exageraciones históricas y sistemáticas de Gilson.

La *tercera* sentencia es la de los *existenciales*. No quieren ser existencialistas ni esencialistas, porque creen ser falsa la posición exclusivista de los unos y de los otros, y admiten que el ente es la esencia en cuanto realmente existente en acto o en potencia. Ambas cosas, esencia y existencia, tienen igual importancia en el ente, y la perfección o grado del ser, no viene solamente de la esencia o de la existencia, sino que ambas constribuyen a la perfección intrínseca del ser. Tal es entre otros el P. BENOIT PRUCHE, O. P., en *Le thomisme, peut il se presenter comme Philosophie exsistentielle?* (Rev. Phi. Louv. 48, 1950, 329). Esta posición es difícil en la teoría de la real distinción de esencia y de existencia. Porque, ¿cómo se definiría la existencia? Si la definen como acto de la esencia, entonces la esencia dice toda la perfección, y la existencia se limita a ser la actualización, la afirmación de esa perfección, y así son esencialistas. Si definen la existencia como *perfectio* o *perfectio omnis perfectionis*, entonces toda la perfección proviene intrínsecamente de la existencia, y la esencia se reduce a ser un puro límite o recorte de la perfección infinita que de suyo traería la existencia, y serían existencialistas.

A Santo Tomás unos lo clasifican entre los esencialistas, como Corvez, Rousseau, Juan de Santo Tomás, Cayetano; otros lo colocan entre los existencialistas, como Gilson; otros lo hacen existencial, como el P. Pruch; otros, finalmente, distinguen y dicen que en la primera época, que llaman dialéctica, fué esencialista, y en la segunda época, que llaman metafísica, es existencialista, y ésta es la sentencia mejor fundada.

Pero a SUÁREZ, ¿en qué sentencia o en qué esquema de los enume-

rados, lo podremos clasificar? Propiamente en ninguno de ellos. Estos esquemas presuponen la real distinción de esencia y de existencia, y dicen que la perfección total intrínseca del ser viene de la sola esencia, o de la sola existencia, o parte de la esencia y parte de la existencia, cosas todas que no tienen sentido, si la esencia es la misma realidad que la existencia. Para Suárez habría que inventar una cuarta sentencia o esquema. Podría decirse *ontista* o *integralista existencial,* porque el ente real, que se opone a la nada, es al mismo tiempo esencia y existencia. Toda la realidad del ente considerada como un grado u orden especial de ser, se llama esencia; y toda esa misma realidad, considerada como aquello que está ahí, opuesto a la nada, es existencia. Toda la perfección o índole intrínseca del ser proviene de la esencia y toda proviene de la existencia, sin ser posible que se dividan los oficios, según los cuales la esencia traería la índole y perfección intrínseca, y la existencia traería la actualidad o extraposición de esa perfección fuera de la nada. Por esta causa no es posible definir la esencia como la potencia de la existencia, ni la existencia como el acto o actualidad de la esencia; la esencia es toda la realidad, como índole o grado del ser, y la existencia es toda la realidad como puesta fuera de la nada. Mas si distinguimos según la razón esencia y existencia y las concebimos con precisión la una de la otra, entonces hemos de decir que según Suárez el ente se constituye, no solamente por la esencia, sino también por la existencia, y que en el ente lo principal es la existencia, porque ella encierra toda la realidad del ser. Y como estas dos notas bastan para clasificar a un filósofo, como existencialista escolástico, según Gilson y Bonetti, se ha de afirmar que Suárez se ha de clasificar entre los existencialistas, y no entre los esencialistas: aunque no olvidemos que su existencialismo es *especial,* y que más se podría llamar *ontismo* o *integralismo existencial,* que existencialismo, como ya se ha explicado.

Pero hora es ya de demostrar con textos de Suárez lo que acabamos de decir, y veremos la doctrina que él da acerca de los puntos en que se resume el existencialismo escolástico, según Gilson y Bonetti.

Recordemos sumariamente cómo Suárez concibe el ente.

El ente es lo apto para existir, aquello que no se opone a existir, de cualquier manera que sea: como creado o increado, como parte o como todo, como subsistente o como modo del subsistente, como sustancia completa o incompleta, como algo en que convienen o son semejantes

todos los seres, o como diferencia que los caracteriza para constituir tal género o especie o individuo.

En esta noción, "apto para existir", se prescinde de si la existencia con que el ente existe, es distinta real o conceptualmente de la esencia, o si no se distingue de la esencia ni real ni conceptualmente, como sucede en Dios. Por esto el ente se puede predicar directamente, y no por el rodeo de la proporcionalidad, de Dios y de las criaturas.

Además, lo apto para existir, no significa el mero posible, que está privado de la existencia que puede tener; significa la aptitud para existir, o la no repugnancia a existir, prescindiendo de si la existencia está ejercitada o no está ejercitada.

Finalmente, lo apto para existir no significa solamente la esencia apta para existir, de manera que la existencia se signifique en oblicuo a manera de connotado del ente, como la substancia entra en la definición de accidente; lo apto para existir es tanto la esencia como la existencia; es el compuesto de esencia y de existencia, en el que se prescinde de la existencia ejercitada, pero no se prescinde de la existencia absolutamente considerada, porque ésta es constitutivo del ente: en una palabra, el ente es lo existente, en acto o en potencia, o prescindiendo ambos estados.

Para la mejor inteligencia de esta noción suareciana del ente, será necesario distinguir tres estados del ente, a saber: en ejercicio actual de la existencia, en estado de mera posibilidad, y en estado absoluto, en que se retiene la existencia, sin determinar si está ejercitada o no está ejercitada.

El ente actualmente existente o ejercitado en alguna diferencia de tiempo, es el que tiene o ha tenido o tendrá existencia; y ese ente se constituye, no solamente por la esencia, sino también por la existencia. El pasado y el futuro son entes, no por la negación de no existir ahora, sino por la existencia real que tuvieron o tendrán en su tiempo.

El ente meramente posible es el que no existe ni existió ni existirá jamás, pero puede existir sin contradicción. Este se constituye asimismo por la esencia y por la existencia posibles. El ente posible no es ente por la negación de no existir jamás, pues en este sentido es simplemente nada actual; es ente por la existencia que tendría, si la causa eficiente lo sacara de la nada: es ente bajo alguna hipótesis.

El ente absolutamente considerado, o el ente *nomaliter sumptum*, es el ente o el existente que prescinde del actual ejercicio de la existencia, sin negarla ni afirmarla. No prescinde de la existencia absolutamente considerada (nótese bien), sino únicamente de la existencia actual o ejer-

citada. El ente así considerado se constituye también intrínseca y esencialmente por la esencia y por la existencia.

Se objetará que la existencia es solamente la ejercitada; por consiguiente, si el ente suareciano prescinde de la existencia ejercitada, prescinde en absoluto de toda existencia, y retiene solamente la esencia [5].

Se responde que la existencia puede considerarse en estado actual, o en estado de mera posibilidad, o absolutamente. La existencia actualmente ejercitada es la que con toda propiedad es real. La existencia meramente posible, es real hipotéticamente, porque significa aquella existencia que se tendría si la cosa fuese sacada de la nada por la causa eficiente. La existencia absolutamente considerada, en que se prescinde del estado de posibilidad o de ejercicio, es también real, no *quoad modum* (*praecisivum*) *quo*, sino *quoad id quod significatur*.

Con esto se ve que Suárez profesa el punto principal en que consiste el existencialismo escolástico, que es la doctrina de que el ente está constituído intrínsecamente, no sólo por la esencia, sino también por la existencia.

Vamos a confirmar estas afirmaciones con palabras de Suárez.

Primer testimonio. Tratando de la cuandocación, afirma que es un accidente especial, a pesar de que solamente se distingue con distinción de razón, del sujeto que perdura. A esta doctrina le objetan que, para ser coherente, Suárez tiene que decir que la existencia es también un accidente de la esencia y del ente, porque también la existencia se distingue *ratione* de la esencia, como la cuandocación se distingue de la cosa cuandocada.

Respondetur non esse parem rationem. Primo, quia exsistentia primo ac formaliter *constituit ens reale in actu*, quod (ens) necessario supponi debet ut ei aliquid possit accidere: duratio vero concipitur ut aliquid additum rei iam exsistenti. Secundo quia *exsistentia, ut exsistentia, correspondet enti ut sic, estque de intrinseca ratione eius, vel in potentia vel in tctu, prout sumptum fuerit ens;* et ideo, sicut *ens non constituit speciale genus, ita neque exsistentia.* Duratio vero, ut sic, non est de ratione entis, sed concipitur ut affectio eius, extra rationem eius exsistens (DM 50,12, 15).

Si atendemos a lo que está subrayado por nosotros, se verán afirmadas estas tres cosas. *Primera,* el ente existente actualmente se constituye formalmente por la existencia actual. *Segunda,* no sólo el ente exis-

[5] Así objeta Gilson contra Suárez. Lo infundado de la objeción se ve en que el mismo Bonetti (o, c. p. 369-370), que se tiene por tan existencialista como Gilson, dice que prescindir de la existencia ejercitada es prescindir de la existencia afirmada, pero no es prescindir de la existencia inteligible, que es la misma respuesta que hemos dado en el texto.

tente actualmente, sino el *ente ut sic*, el ente tomado nominalmente, y en cuanto prescinde de toda determinación de tiempo y de ejercicio actual, se constituye también intrínseca y formalmente por la existencia. No dice que la existencia es siempre el constitutivo de la *esencia*, cosa que en solo Dios se verifica; pero sí dice expresamente que la existencia es siempre constitutivo del ente ut sic. La *tercera* cosa que afirma es que el ente es trascendental y, por consiguiente, también la existencia, que es su constitutivo esencial: esta tercera consideración la inculcaremos más en el tercer punto.

Suárez habla tan claro, que parece vivir en los momentos actuales, y asistir a la discusión sobre si el ente es solamente la esencia o también la existencia; y da una respuesta clara, neta y tajante, en la que afirma que el ente se constituye formal e intrínsecamente, no sólo por la esencia, sino también por la existencia, ejercitada o posible, según se considere el ente en acto o en potencia, o simplemente prescindiendo de toda diferencia de tiempo y estado.

Segundo testimonio: discute si la existencia actual añade algo realmente distinto a la esencia posible, y dice que no; la esencia, y la existencia, y el mismo compuesto de esencia y de existencia se pueden considerar en potencia y en acto; y lo que está en acto no se distingue de lo que estaba en potencia por la añadidura de algo real a algo real que se presuponga, sino que ambas cosas se hacen actuales pasando lo que era posible a ser realidad actual. He aquí sus palabras:

> Similiter non solum essentia precise et exsistentia praecise, sed etiam *totum compositum ex esse et essentia potest a nobis concipi ut in potentia et ut in actu; hoc autem ens in actu non distinguitur et adaequate* [sic] [6 bis] *a seipso in potentia, quia addat exsistentiam essentiae, nam in utroque statu includit exsistentiam proportionate* [in potentia vel in actu, prout sumptum fuerit ens], sed differt per totam entitatem suam adaequatam; *quia nimirum dum est in actu habet actualitatem essentiae et exsistentiae, dum vero est in potentia neutram habet [in actu]* (DM 31, 3, 7).

Insiste en las mismas ideas anteriores. *Primeramente*, el ente no es solamente la esencia, sino un compuesto de esencia y de existencia: *compositum ex essentia et exsistentia... hoc autem ens*. *Segundo* el ente compuesto de esencia y de existencia se puede considerar en potencia y en acto según toda su realidad de esencia y de existencia. *Tercero*, el

---

[6 bis] Léase: *non distinguitur inadaequate*.

ente así considerado siempre incluye en sí la esencia y la existencia, en acto o en potencia según se tome el ente como actual o como posible, o sencillamente como prescindiendo de toda diferencia de tiempo en el ejercicio de la existencia. Suárez, consecuente consigo mismo repite aquí que el ente es el compuesto de esencia y de existencia, y en ninguna manera es la esencia sola.

Tercer testimonio: esta misma idea vuelve a repetir al tratar el problema de si la composición, por lo menos conceptual, de esencia y de existencia, es propia de la criatura, de modo que no se pueda aplicar al Creador. Responde que tal composición es propia solamente de la criatura, y añade las siguientes explicaciones: es esencial a la criatura la composición de razón, no como ya hecha, sino en cuanto al fundamento de hacerse, que es la dependencia esencial de la criatura, y la consiguiente capacidad de tener existencia actual o no tenerla. Esa composición conceptual, o mejor el fundamento de ella, es actual en la criatura actual, y es potencial en la criatura posible; porque el *ente creado en general, o nominaliter sumptum es lo que es apto para existir como compuesto de esencia y de existencia;* el ente no es una esencia apta para tener una existencia, sino que es lo existente en acto o en potencia, o precisivamente del acto o de la potencia y de toda diferencia de tiempo. He aquí las palabras de Suárez.

> Dico autem [compositionem fundamentalem ex esse et essentia], esse de essentia eius [creaturae] si ens cretum ut ens actu sumatur; nam si sumatur [ens creatum ut], in potencia, non poterit esse de essentia eius esse hoc modo *actu* compositum, nam in hoc involvitur repugnantia; sed erit de essentia eius [entis creati] esse *aptum ad exsistendum cum tali compositione et non aliter;* et in hoc completur propria ratio entis creati in actu vel in potentia, quam in tota hac disputatione praecipue declarare intendimus (31, 13, 9, et 25).

Veamos las afirmaciones que en estas palabras se contienen. *Primeramente* dice que el ente actualmente existente se compone esencialmente de la esencia y de la existencia actual y ejercitada. *Segundo,* dice que el ente posible es apto para existir *como un compuesto* de esencia y de existencia, aunque actualmente no exista, es decir que es un *existente* en potencia. *Tercero,* dice que en esa composición consiste esencialmente la razón de ente creado como tal, en acto, en potencia o precisivamente del actual ejercicio o de la mera posibilidad de existir. *Cuarto,* dice que la intención de toda la disputa 31 ha sido determinar que la esencia del ente creado consiste en esa *composición,* por lo menos conceptual, *de esencia y de existencia.*

No se puede decir más claro que el ente creado es lo existente en acto o en potencia, y que la existencia no entra en oblicuo en la noción del ente, sino como constitutivo esencial. Y adviértase que no dice que el ente es una esencia apta para recibir una existencia, como si la existencia entrase en oblicuo en la noción del ente; sino que dice que el ente es lo apto *para existir como un compuesto esencial de esencia y existencia;* o con otras palabras, dice que el ente es el existente en acto o en potencia o precisivamente del ejercicio actual o posible de la existencia: pero en toda hipótesis el ente es lo constituído por la existencia.

Cuarto testimonio: innumerables veces dice Suárez que el ente se denomina y se constituye por el *esse* o por la existencia, como por el propio acto que lo constituye como ente. Así como el hombre se constituye por la racionalidad como por su propio acto, así el ente se constituye por la existencia como por su propio acto, o sea como por el elemento formal, al cual debe ser ente. Veamos algunas de estas expresiones.

Va probando que el ente conviene a la criatura con analogía de atribución intrínseca y no de pura proporcionalidad metafórica, y dice:

Creatura enim est *ens* ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud [esse] est extra nihilum et aliquid actualitatis habet (DM 28, 3, 11). Quoniam, ut in superioribus visum est, *ens in quantum ens, ab esse* dictum, est, et per esse vel per ordinem ad esse habet rationem entis, ideo ad declarandam rationem entis creati a comparatione *essentiae et esse* initium aumimus (31, 1, 1). Esse aeque patet ac ipsum ens, *cum ens ab esse dictum sit;* unde sicut ens non pertinet ad certum gnus, sed transcendit omnia praedicamenta, ita et esse (DM 31, 7,2). Hactenus explicuimus rationem *entis* creati absolute, considerando *intrinsecam compositionem et entitatem eius per ordinem ad proprium actum essendi a quo habet formaliter ut ens sit* (DM 31, 14, 1).

Con insistencia machacona va diciendo que el ente *dicitur ab esse* y que se constituye por la existencia, como por su propio acto y constitutivo cuasi formal. Y para que nadie se lleve a engaño, pensando que el *esse* de que habla Suárez es el *esse* de la esencia y no de la existencia, véase su propia explicación y la interpretación que hace del *esse*.

Derivatur enim [ens] a verbo sum, estque participium eius; verbum autem sum, absolute dictum, significat actum *essendi seu exsistendi*: *esse enim et exsistere idem sunt,* ut ex communi sensu et significatione horum verborum constat (DM, 2, 4, 1). Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi sum, et ut sic significat actum essendi ut exercitum, estque idem quod exsistentens actu; interdum vero sumitur ut nomen, significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare *ipsum esse,* non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine (DM 2, 4, 3).

Según estas palabras, el *esse* es lo mismo que la existencia; esta existencia real y no ficticia, se puede concebir como ejercitada o como no ejercitada, o prescindiendo del actual ejercicio o no ejercicio. Por consiguiente cuando dice Suárez con tanta insistencia que el ente se dice así por el propio acto suyo que es el *esse*, quiere decir clarísimamente que el propio acto del ente es la existencia: *ens ab esse dicitur ut a proprio actu eius*. Santo Tomás usa estas mismas expresiones, y Gilson y Bonetti dicen que son un argumento patente de que Santo Tomás pone la existencia como constitutivo intrínseco del ente. Pues del mismo modo, cuando Suárez usa de estas expresiones, quiere también decir que el constitutivo intrínseco del ente es la existencia y no solamente la esencia.

Quinto testimonio: Cuando Suárez quiere probar que el concepto objetivo del ente es uno, dice que tanto Dios como la criatura convienen en la razón de *ente*, porque ambos convienen en la razón de ser existentes y tener existencia real, y esto funda el que podamos formar un concepto común que convenga a lo creado y lo increado: por donde el *ente* para Suárez es ente, porque contiene intrínsecamente la existencia. Estas son sus palabras:

> Omnia entia realia habent aliquam similitudinem in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentrari sub ea praecise ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis [quo repraesentantur omnia in ratione *essendi*].
>
> Antecedens per se notum videtur ex terminis... Creatura enim [ens creatum] participat aliqua modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium eius, propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo; qua ratione ex esse creaturae investigamus esse Dei...
>
> Ultima vero consequentia evidens est, suppositis aliis...; quia illa convenientia fundatur in *actu essendi, qui est velut formale in conceptu entis*. Unde etiam sumitur argumentum: quia sicut conceptus obiectivus *ipsius esse seu exsistentia unus est*, ita etiam conceptus *entis* [quod per exsistentiam constituitur] (DM 2, 2, 14).

Aquí se afirma primeramente que el ente creado conviene con el ente increado en la razón de existir; y después añade expresamente que el acto de existir es lo formal en el ente. Si pues lo formal en el ente es la existencia, ésta se incluye intrínseca y esencialmente en el ente, y por consiguiente el ente no es solamente la esencia, sino también la existencia.

Sexto testimonio. Había afirmado Suárez que la esencia se identifica realmente con la existencia, y se le objeta que esto es imposible. Porque lo que se pone en predicamento son los entes completos según todos los complementos que pertenecen a su esencia; mas como lo que se pone en predicamento son solamente las esencias y no las existencias, se sigue

que los entes completos son las esencias; la existencia será un accidente de la esencia y del ente, pero no será el complemento esencial del ente. Responde Suárez que no se pone en predicamento la existencia *ejercitada,* porque ésta no es necesaria, sino la existencia inteligible y *absoluta;* por consiguiente no se puede decir que la existencia sea un accidente de *los entes* que se ponen en predicamento, sino que es parte constitutiva de esos entes. He aquí la objeción.

Res completae [entia completa] constituuntur in praedicamento secundum totum complementum quod in suo genere habent; non constituuntur autem prout exsistentes sunt; ergo exsistentia non pertinet ad complementum earum; ergo erit accidens earum et non faciet unum per se cum illis, sed per accidens: nam quod facit unum per se, pertinet ad complementum illius entis quod constituit (DM, 31, 7, 4).

El sentido de la objeción es tajante: la existencia no pertenece al *constitutivo* de los entes completos que se ponen en predicamento. La respuesta es también decidida: la existencia *es el constitutivo intrínseco de los entes que se ponen en predicamento*: pero no es la existencia precisamente ejercitada, sino la existencia absolutamente considerada.

Ego exsistimo exsistentiam ut actu exercitam non proprie collocari in praedicamento..., quia talis exsistentia non est proprie alia ab exsistentia potentiali seu in actu signato concepta, quae in praedicamento collocatur; sed ut est in actu dicit quendam statum minime necessarium ad seriem praedicamentorum (DM 31, 6 7, 4.5).

Séptimo testimonio: Se propone la cuestión de si el accidente es ente verdaderamente, o no es ente con verdad, sino con cierta impropiedad. A esto responde que el accidente es verdaderamente ente con toda propiedad, *porque contiene intrínsecamente su propia existencia con la cual existe formalmente,* lo mismo que Dios, aunque no con igualdad, sino con analogía con Dios. Por este discurso aparece claramente que el ente en general es lo que se constituye intrínseca y formalmente por la existencia; y como el accidente en particular se constituye intrínseca y formalmente por la existencia, por eso es ente con toda propieded, aunque no con igualdad con Dios. Dice así:

Ideo... absolute dicitur creatura *ens, quia* habet *intrinsecum esse* suum quo *formaliter* exsistit, sicut Deus habet suum, quamvis non sit aequale neque ita independens; sed etiam accidens habet suum esse intrinsecum quo *formaliter* exsistit, quamvis non aeque perfecte neque independenter a substantia: est ergo in hoc eadem proportionalis ratio [cum Deo et creatura]. Sicut ergo [creatura] est ens, non obstante analogia ad Deum, ita et qualitas est ens, non obstante analogia ad substantiam (DM 32, 2, 18).

Dice, pues, que Dios es *ente*, porque tiene existencia intrínsecamente y que con la misma propiedad, aunque no del mismo modo, la criatura es también ente, porque tiene su existencia intrínseca y formalmente; y concluye que el accidente es también ente, porque también tiene su existencia intrínseca y formalmente: luego para Suárez, el ente se constituye intrínseca y formalmente, no sólo por la esencia, sino también por la existencia.

Octavo testimonio: Hablando Suárez del ente de razón, pregunta si el ente de razón conviene con el ente real en el concepto objetivo de ente, y responde que no; porque el ente real se constituye intrínseca y esencialmente por la existencia real, ejercitada o posible, y el ente de razón no tiene existencia real, ejercitada ni posible. Dice así:

> Communis autem conceptus [entis rationis et realis] nullo modo habet hic locum, quia huiusmodi conceptus requirit ut forma significata per nomen vere et intrinsece participetur ab inferioribus; esse autem a quo ens dictum est, non potest intrinsece participari ab entibus rationis, quia esse obiective tantum non est esse, sed est cogitari aut fingi (DM 54, 1, 10)... Descriptio, qualis dari potest de communi conceptu entis, scilicet, *id quod habet esse*, revera non convenit entibus rationis (DM 50, 1, 10).

Bien claramente afirma Suárez que el nombre de ente significa, no sólo la esencia, sino también la existencia; que el ente mismo se constituye intrínseca y formalmente por la existencia, y que el ente es aquello *quod habet esse*, lo que tiene existencia. Así como el hombre es lo discursivo en acto o en potencia, así también el ente es lo existente en acto o en potencia; y así como lo discursivo es constitutivo intrínseco y formal del hombre en cualquier estado de existencia o de mera posibilidad, del mismo modo lo existente es constitutivo del ente, ya se considere en potencia, ya se le considere en acto, ya se le considere absolutamente y prescindiendo de ambos estados: siempre el ente es lo existente, y el constitutivo del existente es la existencia.

Noveno testimonio: Suárez considera repetidas veces la hipótesis de la real distinción entre la esencia y la existencia, que propugnan los tomistas, y pregunta si en esa hipótesis se puede decir que la esencia y la existencia forman un *unum per se*, que sería el ente, o si por el contrario forman solamente un *unum per accidens*, de manera que el ente fuera solamente la esencia, y la existencia se significaría sólo en oblicuo, como la substancia se significa en oblicuo en la definición de accidente. Responde constantemente que, aun concediendo la hipótesis de la real distinción, se ha de defender que la esencia y la existencia constituyen un *unum per se*, que es el ente, y de ninguna manera un *unum per accidens*.

Dicendum est ergo in ea sententia exsistentiam non esse ens completum [scilicet accidens vel modum], quia per se instituta est ut sit actus essentiae, *unum per se* cum illa constituens; et eadem ratione ad idem genus [in creatis] cum illa pertinere, non tamen directe, sed per reductionem: quia est per modum partis seu actus eiusdem generis, et componere unum per se cum illa (DM 31, 7,3 fine).

Así que la existencia no es algo accidental o extrínseco *al ente*, sino que es el constitutivo formal e intrínseco y esencial, ya se considere el ente en acto ya en potencia.

Este mismo punto de vista lo sostiene en particular contra Cayetano, quien afirma que de la esencia y de la existencia no resulta un *unum per se*. Suárez por el contrario defiende con muchas razones que han de constituir *unum per se*, el cual es el ente. La *primera* razón es porque en esa hipótesis la esencia y la existencia se comparan como acto y potencia, como entes incompletos, como partes del ser. La *segunda* es porque, según el mismo Cayetano, esencia y existencia no componen un *unum per accidens;* luego componen un *unum per se*. La *tercera* es porque de lo contrario se seguiría que el ente *en cuanto actual*, no sería *unum per se*, lo cual parece a Suárez cosa monstruosa: quia alias nullum ens creatum esset per se unum quatenus ens actu est (DM 31, 13, 4.) Así que el ente creado, en cuanto ente actual, es *unum per se*, compuesto de esencia y de existencia; por consiguiente también el ente posible es *unum per se*, compuesto de esencia y de existencia, aunque solo como posible; y el ente absolutamente considerado es también un compuesto de esencia y de existencia, prescindiendo de ambos estados.

Insiste Cayetano que lo que resulta de la composición de esencia y de existencia no es un compuesto *ex his*, sino que cada parte es un *componens cum his*. La refutación de Suárez dice que el *ente actual*, y por tanto el posible y el absoluto, es un compuesto que resulta de la esencia y de la existencia, y así es un compuesto *ex his;* es decir, que se constituye intrínsecamente por la esencia y por la existencia.

Si compositio ex esse et essentia est vera compositio et realis, ut ipsi dicunt, negari non potest quin sit compositio *ex his;* negari etiam non potest quin ex ea [compositione] resultet una res composita; nam si haec non datur, quid quaeso est quod ex esse et essentia componitur? (DM 31, 13, 5). Y concluye que, supuesta la real distinción y la composición de *esse et essentia*, y la unión de ambas, hay que decir que de esa composición resulta una composición "qua fit per *se unum* ex multis" (DM 31, 13, 6).

Así que la existencia constituye intrínsecamente al ente actual, y por consiguiente también al posible y al ente absolutamente considerado. Y esto, que se ha de sostener en la hipótesis de la real distinción, afirma

que también se ha de sostener, aunque no se admita la real distinción, como ya lo hemos visto repetidas veces. Por fin Cayetano asegura que la existencia es *non extranae naturae ab ente*, y por consiguiente algo que lo constituye intrínsecamente, en lo cual lo alaba Suárez (31, 13, 19).

Cayetano había enseñado que el supuesto se constituye solamente por la esencia y por un modo substancial anterior a la existencia, cuyo oficio será preparar la esencia para que pueda recibir la existencia. Al refutar Suárez esta doctrina afirma que la esencia por sí misma es apta para recibir la existencia, y que el *ente* creado es un *compuesto* real o de razón en que inmediatamente se unen por sí mismas la esencia y existencia; por consiguiente afirma que la existencia es constitutivo intrínseco de la creatura, es decir del ente creado.

Licet admittatur illa distinctio [realis inter essentiam et exsistentiam], essentia per seipsam est capax exsistentiae; ...et ita in communi modo loquendi dicitur res creata [ens creatum] componi ex esse et essentia proxime et immediate, vel secundum rem, vel secundum rationem, iuxta diversas sententias (DM 34, 4,10).

De todos estos testimonios se concluyen que, según Suárez, el ente se constituye intrínsecamente por la existencia, ya actual, ya posible, ya en un sentido absoluto que prescinde de ambos estados. Cuando a veces dice que el ente *nominaliter sumptum* es lo apto para existir, él mismo se explica diciendo que lo apto para existir no es solamente la esencia, sino la esencia y la existencia. Enseña que el ente es apto para existir bien como pura existencia (en Dios), o como un compuesto de esencia y de existencia (en las criaturas); la existencia no entra en oblicuo en la noción del ente, sino directa y esencialmente. La existencia es un accidente lógico de la *esencia*, pero de ninguna manera es un accidente del *ente*, sino su constitutivo intrínseco.

Ahora vamos a considerar algunos de los textos en que Gilson y Bonetti apoyan su afirmación de que Suárez es esencialista. Según ellos el ente para Suárez es solamente la esencia y no la existencia.

1.ª Objec. El texto más demostrativo de esa tesis es para estos autores el siguiente, en que Suárez define precisamente *el ente nominaliter sumptum*, que es el objeto de la Metafísica.

Ens enim in vi nominis sumptum significat, id quod habet essentiam realem praescindendo ab actuali exsistentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo (DM 2, 4, 9).

Aquí ven afirmada su tesis: para Suárez el ente es solamente la esencia real, y esto con precisión de toda existencia.

Respuesta: Mas en esta objeción leen mal el texto de Suárez. Primeramente no dice Suárez que el ente es lo que tiene esencia real con precisión de la existencia, sino con precisión de la existencia, *ejercitada*: el ente contiene en recto y esencialmente la existencia inteligible, o en sentido absoluto, como lo dice expresamente Suárez en los textos anteriores.

En segundo lugar, no dice que el ente es la esencia, sino lo que tiene esencia real; ahora bien, ¿qué es esencia real, para Suárez? Esencia real es aquella que se constituye por la existencia actual, ejercitada, o no ejercitada:

Quod vero essentia seu quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem: non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non exsistit, esse realem, nisi quia talis est, ut ei non repugnet esse *entitatem actualem, quod habet per actualem exsistentiam* (DM 2, 4, 14).

Así que la esencia se constituye como esencia real por la existencia actual, ya en acto ya en potencia. Si pues el ente es lo que tiene esencia real, y la esencia es real por la existencia, se sigue que el ente se constituye, no solamente por la esencia, sino también por la existencia. El mismo texto que se objeta, prueba exactamente lo contrario de lo que pretenden, principalmente si ese texto se lee a la luz de los otros textos antes aducidos en la parte positiva.

2.ª Objec. Muchos otros textos semejantes a éste se podrían objetar y los vamos a copiar para tener la ocasión de explicarlos.

Ens ergo ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi sum, et sic significat actum essendi ut exercitum, estque idem quod exsistens actu; interdum vero sumitur ut nomen, significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare *ipsum esse*, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine: sicut vivens ut est participium significat actualem usum vitae, ut vero est nomen significat solum id quod habet naturam quae potest esse vitalis operationis principium (DM 2, 4, 3).

Respuesta: El ente, como participio significa *in recto* el ejercicio actual de existir; mas como nombre significa la esencia de lo que es existente en potencia o absolutamente. Y por eso añade que el ente como nombre significa "la misma existencia" *ipsum esse*, aunque no como ejercitada, sino prescindiendo del ejercicio o no ejercicio del existir. El ejemplo aducido del viviente, se ha de entender así: el viviente como participio significa un concreto actualmente existente, en que la vida actual se significa in recto y esencialmente; mas como nombre, significa

el mismo concreto, aunque prescindiendo de si existe o si sólo puede existir: el ejercicio vital se significa in recto en ambos casos; del mismo modo el ente siempre significa el concreto existente, ya en acto ya en potencia. En ambos casos la existencia se significa in recto.

3.ª Objec. Se puede también objetar que según Suárez, el ente se predica quidditativamente de sus inferiores; mas la existencia, según el mismo Suárez, no se predica de los inferiores creados quidditativamente, sino accidentalmente; luego la existencia no es constitutivo intrínseco y esencial del ente:

"Colligitur rationem entis [nominaliter sumpti] esse essentialem et praedicari quidditative de suis inferioribus quamvis ens, ut, actualem dicit exsistentiam, absolute non sit praedicatum essentiale nisi in solo Deo (DM 2, 4, 13).

Respuesta: No se sigue de aquí que el ente es solamente la esencia; es la esencia y la existencia juntamente; es lo existente prescindiendo de si es existente ejercitado o solamente existente en potencia. El ente es aquello *cui non repugnat exsistere,* ya exista actualmente, ya no. Y en este sentido es claro que el ente es un predicado quidditativo o esencial de todo ser; porque aunque no todo ser exista actualmente por esencia, pero ciertamente pertenece a todo ser, exista o no exista actualmente, que no se oponga a la existencia. Para convencernos que éste es el sentido de la noción del ente suareciano, recordemos el testimonio anterior, en que Suárez afirmaba que "exsistentia ut exsistentia correspondet enti ut sic estque de intrinseca ratione eius, vel in potentia vel in actu, prout sumptum fuerit ens" (DM 50, 12, 15).

4.ª Objec. Suárez llama ente al posible; y así dice que el ente es concepto superior y común al posible y al actual, y que se divide en posible y en actual, mas por otra parte el posible es solamente la esencia; porque si el posible es algo y no es existencia, luego es puramente esencia. (DM. 2, 4, 12). De aquí se sigue que el ente es solamente la esencia.

Respuesta: Es cierto que el posible se llama y es ente real; mas no en cuanto dice privación de existencia, pues en este sentido es nada; sino en cuanto es la realidad que tendría, si fuera creado por Dios. Y en este sentido se niega que el posible sea solamente la esencia; es el compuesto de esencia y de existencia, el cual se puede considerar o como actualmente ejercitado, o prescindiendo del ejercicio o no ejercicio; mas en ambos casos el ente siempre significa in recto la existencia, y no solamente la esencia. Dice así:

Ex quo ulterius intelligitur ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut praecise dicit essentiam realem, quod valde diversum est (DM 2, 4, 11). Más adelante añade que el ente posible no es solamente la esencia, sino lo apto para existir como compuesto de esencia y de existencia; es decir, que el ente es el compuesto de esencia y de existencia y no solamente la esencia: Totum compositum ex esse et essentia potest a nobis concipi ut in potentia (31, 3, 7). Y por fin dice que: si sumatur [ens creatum] in potentia..., erit de essentia eius esse aptum ad exsistendum cum tali compositione [rationis ex esse et essentia] et non aliter (31, 13, 9) .

5.ª Objec. Suárez dice que el ente es lo mismo que esencia praescindida de la existencia; luego para Suárez el ente es lo mismo que esencia, con praecisión de la existencia. Toda esta doctrina la admite y la defiende Suárez con Santo Tomás (DM 2, 4, 15). Y aprobando la doctrina de Santo Tomás concluye:

Et ita D. Thomas in dicto quodlibeto 2 dicit nomen ens, secundum quod importat rem cui competi esse, significare essentiam rei, et dividi per decem genera (DM 2, 4, 15).

Respuesta: Es cierto que para Suárez *res* es lo mismo que *ens nominaliter sumptum;* y como quiera que él ha explicado el *ens nominaliter sumptum* como el concreto de esencia y de existencia, se sigue que el ser también significa para Suárez el concreto de esencia y de existencia y no solamente la esencia. Al adherirse en este testimonio a Santo Tomás, claramente se manifiesta, que Suárez es existencialista con Santo Tomás, y pretende que la *res* de Santo Tomás se ha de entender como el *ens nominaliter sumptum* de Suárez, que es el compuesto de esencia y de existencia.

6.ª Objec. La existencia, según Suárez, es un modo de la esencia y algo accidental a ella. Esto lo afirma muchas veces en nombre propio, y entonces la existencia es un modo accidental lógico, que solamente se distingue conceptualmente de la esencia; *secundum metaphysicam abstractionem rationis, sic concedi optime posset exsistentiam, ut a nobis concipitur ratione distincta ab essentia, esse quid incompletum et concipi ut modum vel actum essentiae* (DM 31, 7, 6). Otras veces repite lo mismo en la hipótesis de la real distinción (DM 31, 13, 2). Si, pues, la existencia es un accidente de la esencia, no puede ser constitutivo intrínseco del ente.

Respuesta: Primeramente se responde que no dice Suárez que la existencia es un modo del ente, sino un modo de la esencia: para la *esencia* creada, absolutamente considerada, es indiferente el existir o no

existir y así la existencia es a manera de un accidente o modo lógico de ella; mas para el *ente* la existencia es un constitutivo intrínseco y esencial. Y esto se declara manifiestamente por un ejemplo. Lo racional es accidental para el animal, mas no es accidental, sino constitutivo intrínseco y esencial del ente hombre. Y del mismo modo la existencia es un accidente lógico de la esencia, pero no es un accidente, sino el constitutivo intrínseco del ente.

7.ª Objec. Dice Gilson que todo lo que cae bajo el concepto, es esencia: la existencia no la capta el concepto, sino el juicio existencial; mas según Suárez todo el contenido del ente cae bajo el concepto; luego todo el contenido del ente es esencia, y no existencia[6].

Respuesta: No es verdad que todo lo que cae bajo el concepto, sea esencia. Lo existente particular e individual se puede percibir por la simple aprehensión intelectiva. Se puede discutir si es primera la percepción intelectiva del singular o del universal, pero en cualquier hipótesis, la existencia cae bajo el concepto o aprehensión intelectiva. Gilson confunde dos cosas: una es la aprehensión simple de la existencia concreta y singular, y otra es la afirmación de esa misma existencia, cuando es atribuída a un sujeto: la existencia real como afirmada cae solamente bajo el juicio; mas la existencia real como aprehendida, cae bajo la simple aprehensión o concepto intelectual. Gilson pretende que de dos elementos, que contiene el concepto del ente, la esencia y la existencia, solamente la esencia cae bajo el concepto, y la existencia cae solamente bajo el juicio existencial. Con razón refuta a Gilson en este punto el Padre Geiger, O. P. Si la mente no concibe la existencia real, ¿cómo la puede afirmar de un sujeto? También lo refuta Bonetti, quien afirma que la existencia inteligible, o como aprehendida, cae bajo el concepto, y que solamente cae bajo el juicio existencial la existencia afirmada y atribuída a un sujeto. De aquí se deduce, que aunque Suárez dice que el

[6] A esta objeción de Gilson, responde Bonetti, que de esta manera Gilson se hace esencialista como el que más. *Primeramente* porque la existencia no puede ser *objeto de la metafísica:* el objeto de la metafísica, como de cualquier otra ciencia, ha de ser lo inteligible, lo concebible, lo que se puede aprehender por el concepto; mas como la existencia no se puede aprehender por el concepto o aprehensión intelectual, se sigue que existencia no es el objeto de la Metafísica. Y como quiera que el ente es el objeto de la Metafísica, se sigue que el ente, para Gilson, ha de ser solamente la esencia y no la existencia. *Además* la existencia *no es lo principal en el ente*, sino la esencia. La existencia es solamente la afirmación de la esencia y de la perfección, pero no es perfección. Es decir, que por dos títulos cae Gilson en el esencialismo: primero porque la existencia no es objeto de la Metafísica, y segundo, porque la existencia no es lo principal en el ente, sino que ésta es una mera afirmación de la perfección, y esto es tanto más de maravillar, cuanto que Gilson lanza maldiciones contra el esencialismo, y escribe unas graciosas endechas y lamentaciones dirigidas al ente desexistencializado (o. c. p. 307 ss.).

ente cae bajo el concepto intelectual, no por eso la existencia ha de caer fuera del concepto objetivo del ente: el concepto intelectual aprehende el ente, no solamente en cuanto es esencia, sino también en cuanto es existencia [7].

8.ª Objec. Un suarista, como Kleutgen, dice que el oficio de la metafísica no es descubrir las existencias, sino examinar las esencias y sus propiedades. Luego para los suarecianos el ente, objeto de la metafísica, es solamente la esencia y no la existencia. La mayor la prueba Gilson con textos de Kleutgen, que no hay por qué aducir in extenso [8].

Respuesta: Para mostrar la mente de Suárez, no es conducente aducir testimonios de suarecianos, sino del mismo Suárez, ya que él habla con tanta claridad. Además cuando Kleutgen dice que el objeto de la metafísica es la esencia, afirma esto de la esencia real, la cual se constituye tal por la existencia real, ya sea ejercitada, ya sea con precisión del ejercicio o del no ejercicio. Por fin, no aparece clara la mente de Gilson: parece que quiere que el oficio de la metafísica se ha de reducir al descubrimiento de las existencias ejercitadas. No es eso toda la verdad. El objeto de la metafísica es lo existente; y por eso ha de investigar ante todo la existencia ejercitada y actual de Dios, y después la existencia actual o posible de los demás seres, la cual sólo podemos descubrir *a posteriori*. Pero esto no significa que el estudio de las esencias se ha de desterrar de la metafísica: esto sería el nominalismo y el positivismo de los existencialistas modernos. Sin el estudio profundo de las esencias y de sus propiedades no hay Metafísica, ni Cosmología, ni Psicología, ni Etica, ni Filosofía alguna. Toda la realidad y perfección del ente es esencia, y toda ella es también existencia; por esta causa dice muy bien el P. Kleutgen que la Metafísica no se ha de limitar a descubrir las existencias, sino que se ha de preocupar con más prolijidad en las esencias. para de ellas deducir *a priori*, en cuanto sea posible, sus propiedades. Poca o ninguna metafísica sabría el que supiese la realidad de las existencias, si ignora las esencias y sus propiedades [9].

---

[7] Cf. Gilson, o. c., p. 252-284.

[8] Ib. p. 153-155.

[9] Gilson muestra una especie de horror o fobia contra la esencia. Afirma que, si la esencia pasa a la actualidad completa sin una existencia realmente distinta, es negar la creación (o. c. p. 77) y es afirmar que la existencia se deriva necesariamente de la esencia (p. 162). Parece afirmar contra Kleutgen que el oficio de la metafísica es descubrir las existencias, y no investigar las esencias de las cosas, para derivar de ellas *a priori* sus propiedades esenciales (p. 153). Le desagrada que se diga que en cada ente hay algo que se concibe como lo primero y principal de donde se derivan las propiedades, y que esa cosa principal sea la esencia (p. 174). Si la esencia abstrae de la existencia, es una abstracción y una irrealidad (238), y por eso cree que la esencia se opone a ser individual (p. 290).

Por lo dicho se ve que Suárez ha enseñado que el concepto del ente incluye intrínseca y formalmente, no solamente la esencia, sino también la existencia, como propio acto del ente; y esta doctrina jamás la ha atenuado ni la ha negado. Mas el existencialismo suareciano está muy lejos de ser nominalista o agnóstico como el existencialismo moderno. No es *nominalista,* porque dice que el ente se puede captar por un concepto uno e imperfectamente abstraído de las diferencias, y no niega la posibilidad de toda abstracción. No es *agnóstico,* porque no desprecia las esencias; una tarea muy principal de las ciencias es averiguar las esencias necesarias e inmutables de las cosas, a fin de poder deducir *a priori* las propiedades esenciales: una ciencia que se contentase con descubrir la realidad de las existencias actuales o posibles, sería una ciencia incoada, no una ciencia verdadera. Esas esencias en realidad no son sino las existencias actuales o posibles; mas la índole de esas existencias no se conocería si no se considerasen bajo el aspecto de quiddidad o de esencia.

Quédanos por examinar qué es lo principal en el ente, si la esencia o la existencia, y esto lo haremos en otra ocasión.

JOSÉ HELLÍN, S. I.

Alcalá de Henares.

EL LIBER "DE UNITATE ET UNO"

El lector del texto que hemos presentado *, puede muy bien darse cuenta de que, si en este opúsculo apenas hay línea que no haya sido copiada de otros autores anteriores, tampoco apenas queda línea que no haya sido utilizada por algún escritor posterior. Pero si el 'De unitate et uno' es como un empedrado de textos tomados de otros autores, eso no indica que el autor no hubiera podido decir por sí mismo y con redacción propia las ideas que quería desarrollar. Este modo de proceder es un método, muy usado en aquellos días, que pretende a la vez decir las cosas con la fuerza que ellas tienen, y presentar las autoridades en que se apoya, de manera que el que quiera negar algo tendrá a la vez que desechar una autoridad admitida. Con las mismas palabras va, pues, la prueba o al menos una de las pruebas, cual es el argumento de autoridad auténtica [1].

Interpretación de los Escolásticos.

Aunque después veremos cómo interpreta Gundisalvo mismo varios pasajes de su opúsculo con lo que en otras obras dice, nos conviene, sin

---

* Véase supra, en este mismo volumen, págs. 69-77.

[1] Ce serait rabaisser le talent de l'auteur et diminuer l'importance de l'écrit que de n'y voir qu'une compilation. Dès l'abord, sans doute, il paraît n'être qu'une mosaïque de textes, mais ce n'est pas par impuissance ou paresse que l'auteur en agit ainsi. Il se conforme à un usage ancien et durable: beaucoup des ouvrages d'Albert le Grand son encore composés de cette façon. Et ce n'est pas simple procédé de rédaction: c'est une méthode de demonstration. C'est la preuve par autorité, le *modus authenticus*, qui, comme déclare notre anonyme, arrête toute objection et conclut en vérité 'Is autem modus, quo iam certificavi te, est modus autenticus, cui non licet contradicere, et nos scimus quoniam veritas est in ipso'. Il consist à fournir à l'appui de la thèse que l'on défend le témoignage d'auteurs approuvés. Mais tous les écrivains ne jouissent pas de cette autorité sans appel; ils doivent être anciens et être comme canonisés, sinon par la sainteté, au moins par l'usage dans les Écoles. En théologie, la grande autorité est saint Augustin et après lui les autres Pères de l'Église, en philosiphie c'est d'abord Aristote. Ces règles, qui sont alors admises par tous, son appliquées ici en toute rigueur, avec un fréquent usage des termes reçus: auctoritas, autenticus... Denys, Grégoire, Augustin, le Philosophe, ces grands noms seuls paraissent et couvrent le reste, en sorte que lorsque l'auteur, citant de manière anonyme Avicenne ou Erigène ou le *De causis*, dira que c'est un 'verbum authenticum', on acceptera volontiers son temoignage (R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin* en *Bibl. Thomiste*, 20 Paris 1934 p. 70 s.

embargo, saber ya de antemano cómo lo entendieron los que no podían comparar entre sí los testimonios del mismo autor, sino que examinaron aisladamente el opúsculo según lo encontraban redactado. Podemos examinar esa interpretación de los Escolásticos, porque en efecto la influencia del 'De unitate et uno' en los autores posteriores es verdaderamente notable, tratándose de un opúsculo tan breve. Pudo muy bien en alguno de los escritores contribuir a esta estima el hecho de ser el libro atribuído a Boecio. Pero ya desde 1260 esa atribución es puesta en duda y aun negada por Santo Tomás de Aquino. Además, Boecio era frecuentemente reprendido por otras ideas y así su autoridad no se imponía bajo todo detalle. El mismo Santo Tomás desechó de nuevo la autoridad de nuestro opúsculo en 1268. De consiguiente, si en su lectura hubieran los Escolásticos encontrado cosas muy opuestas al Catolicismo, en nada hubieran respetado su autoridad, ni lo hubieran utilizado para probar sus tesis.

Sobre esta interpretación habla así Correns (p. 48): 'Von einer unmittelbaren Einwirkung der Schrift *De unitate* auf die Entwicklung der Philosophie—abgesehen von einem gelegentlichen Citat bei Alanus ab Insulis—, ist nichts bekann'. Quizá pretende tan sólo decir que ese punto no había sido estudiado.

Sin embargo, el padre Théry parece abundar en esa idea cuando dice: 'Comme le remarque Hauréau, ce traité, si souvent copié, est cependant rarement cité par les théologiens' [2].

Hauréau demuestra, efectivamente, que las copias son numerosas. Pero yo no he podido encontrar en sus escritos palabra ninguna que insinúe que los teólogos citaran tan sólo alguna rara vez este tratado. Sin embargo, sea esta segunda afirmación propia del mismo Hauréau, sea pensamiento propio del P. Théry, la sugerencia del menor aprecio con que fuera mirado el opúsculo está lanzada. Y por esto mismo nos parece necesario hacer alguna investigación a lo largo de la literatura teológica y así justificar positivamente la idea que antes indicamos, de que apenas queda línea sin citar por autores posteriores y de que muchos pasajes son frecuentemente copiados aun por un mismo autor. Además, nadie como los Escolásticos nos podrá orientar sobre el verdadero contenido del opúsculo en punto a ortodoxia o heterodoxia. Si en el 'De unitate et uno' hay un panteísmo claro y manifiesto, sería hacer mucha injuria a Santo Tomás el afirmar que no lo advirtió o que advertido se calló y

[2] G. Théry: *Autours du décret de 1210*: I. David de Dinant (en Bibliothèque Thomiste, VI, 1925), p. 54, nota 5.

apeló para desechar su autoridad a cuestiones de estilo. Lo mismo se podrá decir de muchos otros Escolásticos. Veamos ya lo que encontramos en los escritores posteriores enumerados al pie del texto que hemos impreso:

1.° El autor del LIBER DE CAUSIS PRIMIS ET SECUNDIS... parece ser el primero en dar por supuesta la existencia del 'De unitate et uno'. Efectivamente, aquel autor va siempre hablando con cierto personaje, a quien trata de discípulo: *sicut diximus et sicut audisti in Naturalibus et bene dedicisti...* [3]. No se trata de un lector cualquiera que leería su obra, sino de una persona determinada en quien pudo observar el efecto de su enseñanza [4]. Igualmente: Tunc aperietur tibi sermo quem audisti [5]. El texto del 'Tractatus de anima' juntamente con el 'Sextus Naturalium' de Avicena y el texto del 'Liber de causis', eran las cosas que el maestro habría enseñado. Pero el discípulo se mostró menos conforme con ciertas ideas, que, aunque inmediatamente dirigidas contra Ibn Gabirol, también descuajaban de raíz el ideario del 'Liber de causis'. Por ello el maestro sale a la defensa de la obra, recordando al discípulo lo que éste en su mismo libro admitía, cosa que el maestro también aceptaba:

Propter quod non elongatur a nobis intentio, in qua communicamus; et est: Quicquid est. ideo est quia est unum designatum [6].

Es indudable que varios autores desde la mitad del siglo XII en adelante hacen alusión a dicho efato. Pero estos autores, ¿habían hecho estudios con un maestro que enseñaba el 'Liber de causis' y el 'Sextus Naturalium'? ¿Tuvo Thierry de Chartres tal maestro y tales libros de texto? Gundisalvo es sin duda el único que se puede señalar en tales condiciones, y él es quien escribe:

Unde est illud: Quicquid est, ideo est quia unum numero est [7].

Y su obra 'De unitate et uno' es la que inmediatamente pone fundamentos que destruyen todo el ideario anticatólico y antifilosófico del

---

[3] El 'De causis primis et secundis' está publicado por R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin* (en Bibliothèque Thomiste, XX, París, 1934). Véase p. 120. Sobre ese libro y su autor y su época véase M. Alonso Alonso, *Gundisalvo y el 'De causis primis et secundis'* (en Estudios Eclesiásticos, 21 (1947) 367-380; *El 'Liber de causis primis et secundis'* (en Al-Andalus, 9 (1944) 419 s); *Ibn Sinā y sus primeras influencias en el mundo latino* (en Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1 (1953) 36-57.

[4] *Ibd.* p. 120.

[5] *Ibd.* p. 122.

[6] *Ibd.* p. 88-89.

[7] 'De unitate et uno', p. 69 del ant. núm. lin. 6.

'Liber de causis'. ideario que intenta defender el autor del 'Liber de causis primis et secundis'. Es, pues, Ibn Dāʿwūd, el primero que da por supuesta la existencia del 'De unitate et uno' y el primero que tiene que discurrir bajo la presión de sus ideas. Todo el 'Liber de causis primis et secundis' es una temeraria defensa del 'Liber de causis' contra el certero ataque del 'De unitate et uno': Dios inmediatamente crea la materia y crea la forma y ambas en tres géneros de individuos: *a*) los ángeles en el número que sean; *b*) los cielos en cuantos individuos son; *c*) cierto número de individuos entre los generables, porque la existencia simultánea de todos sus individuos repugna al concepto de generable. Todos esos individuos fueron creados simultáneamente. Un género no precedió al otro, ni el individuo de un género precedió a otro individuo, ni *tempore* ni *natura*. Luego de la bondad pura no se escapó por expansión una sola inteligencia, o el ser ideal abstracto, de donde vendrán la materia y la forma y mediante tal proceso todos los demás seres. ¡Cuán lejos está el ideario del 'De unitate et uno' de la tríada del 'Liber de causis'! ¡Cuán lejos está lo corpóreo de haber aparecido por composición de formas incorpóreas! [8].

2.º Simón de Tournai parece escribir antes de 1175 y dice así:

Quomodo enim res sequitur suam notionem, qua praeconcepta est antequam sit, ita singula futura erant unum secundum Patrem, cui appropriatur unitas, idest nomen unitatis. *Omnis enim res,* ut ait Boetius, *ideo est quia unum numero est.* Etiam nomen unitatis Patri appropriatur. Unde ait Augustinus: *In patre est unitas.* Item: Omnia sapienter erant ordinanada secundum Filium, quomodo res fit secundum suam notionem. Sapientia enim, idest nomen sapientiae, appropriatur Filio. Unde Augustinus: *In Filio Sapientia.* Omnia quoque benigne conservanda erant in suo esse secundum Spiritum Sanctum, quomodo res fit secundum suam notionem. Spiritui vero Sancto benignitas, idest nomen benignitatis, appropriatur. Benignitas vero non ex invidia dissolvit, sed res in suo esse conservat. Unde ait auctoritas: *In Spiritu Sancto benignitas.* Tres ergo personae notiones sunt omnium rerum, cum Patre singula sint unum, per Filium omnia sint sapienter ordinata, in Spiritu Sancto omnia benigne conservata [9].

En todo este pasaje hay una influencia inmediata del 'Liber de causis primis et secundis', como aparece en el efato: *Quidquid est,* en el hablar a continuación de la preconcepción de las cosas y en la fórmula trinitaria que explica. En ambas obras se juntan las tres cosas con idénticos detalles. Simón de Tournai, como dijimos, parece escribir antes

[8] M. Alonso Alonso, art. citados.
[9] Joseph Warichez, *Les disputations de Simon de Tournai* Text. inédit. Louvain, 1932. quaest. LXXVI, p. 220-221.

de 1175 y el 'Liber de causis primis et secundis', si, como creemos es de Juan Hispano, es anterior a 1166; al menos es ciertamente anterior a la traducción de la 'Metaphysica' de Avicena [10]. Hay, pues, al menos una influencia mediata del 'Liber de unitate et uno'. Pero debe admitirse también como influencia inmediata y directa como lo demuestra la adición de la palabra *numero* en el efato aquí atribuído a Boecio; pero en Boecio (*In Porphyrium*, M1.64,83, lín. 28: Omne enim quod est, idcirco est, quia unum est) falta la palabra *numero*, que hallamos en muchos códices del 'De unitate et uno' (Viena ms. lat. 195; ms. lat. 5.508; München ms. lat. 527; etc.) y más probablemente debe aparecer en el texto. Con razón, pues, Warichez remite al 'De unitate et uno'. La atribución a Boecio demuestra la antigüedad de la transcripción de algún manuscrito que erróneamente puso un nombre por otro.

3.° Isaac de Stella (†1169) se muestra bastante científico en algunos de sus sermones [11], aunque quizá la 'Epistola ad quemdam amicum suum De anima' sea la huella más primitiva o una de las más primitivas huellas de la influencia de Gundisalvo fuera de España [12]. Sobre el evangelio *Ecce qui seminat* en nueve sermones consecutivos nos presenta como un esquema sobre el tratado 'De Deo'. Comienza dando a entender (en el serm. VIII) que le faltaban libros y comentarios (M1. 194, 1749) y como si estuviera bajo la influencia de cierto temor, se va insinuando hasta llegar a la descripción del origen de las cosas, en cuanto un auditorio de sermones es capaz de tales materias:

> Sed et ipsa forma, quae accedere materiae ac recedere potest, si non est, etiam nihil est. Quidquid igitur est, accepta essendi forma est atque subsistit, ut hoc vel aliud esse, idest aliqua teneri specie, possit. *Omne enim quod est, ideo est, quia unum numero est*, unde possit postmodum discerni ac pondere locari (serm. XIX, fol. 1753).

Todas las ideas coinciden aquí con las de Gundisalvo: la del famoso efato *Quidquid est* con la adición de la palabra *numero* y las demás que aquí preceden son las mismas que Gundisalvo infiere. Hemos de prescindir aquí de muchas cosas, pero al menos veamos lo que de Dios nos dice:

---

[10] M. Alonso Alonso, *Ibn Sinā y sus primeras influencias en el mundo latino*, p. 46-55.

[11] Sobre Isaac de Stella y sus sermones, véase Dr. Franz Bliemetzrieder, *Isaac de Stella. Sa Spéculation théologique* (en Recherches de théologie ancienne et médiévale, IV, 1932) p. 134-159.

[12] G. Sarton, *Introduction to History of Science*, Vol. II, p. 384.

Quippe quod est unum, simplex ac stabile est: quod unum, super materiam; quod simplex, super materiatum; quod immobile, super omne creatum. Sicut enim omne creatum per motum de non-esse venit ad esse, ita et variabile est per esse et vergere potest ad non-esse (serm. XX, fol. 1757).

Son fórmulas arábigas para describir la creación misma. 'Motus de non-esse ad esse' es la descripción que da Gundisalvo para decir lo que es la creación (De processione mundi). La idea de Dios uno, simple e inmutable, está en el 'De unitate et uno', que la toma a su vez de Ibn Gabirol. Nos dice, además:

Ab unitate pluralitas omnium, a simplicitate diversitas universorum, ab incommutabilitate omnis stabilitas. Ab uno omne multipliciter numerosum, a simplici omne numerose compositum, ab immutabili omne quocumque genere motum (fol. 1758)... Item: quidquid est, aut simplex aut compositum est, idest ex simplici esse necesse est. Quare aut non est, aut horum alterum est. Similiter quidquid est, aut immobile est, aut de mobili est ei utcumque moveri; omnis enim motus surgit ex immobili. Quare si aliquid est, aut unum et simplex et immobile est, aut ex hiis esse necesse est (fol. 1759) ...*Singula enim quae sunt, ideo sunt quia unum numero sunt* (fol. 1760).

Todos estos párrafos desenvuelven o copian ideas que están, como ya se advertirá, en el 'De unitate et uno'. Algunas de esas ideas suponen una influencia anterior debida al 'Fons vitae', pero otras se deben a otras fuentes que utiliza y aprovecha Gundisalvo.

4.º Thiery de Chartres; *De septem diebus,* desenvuelve también la idea de la unidad de los elementos en cada cosa con alusiones a fórmulas que se hallan en el 'De unitate et uno':

Omnem alteritatem unitas praecedit, quoniam unitas praecedit binarium, quod est principium omnis alteritatis; alterum enim semper de duobus dicitur. Omnem immutabilitatem praecedit unitas, si quidem omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur. Nihil enim aptum est mutari, nisi etiam aptum sit ut prius se habeat uno modo, deinde alio. Hanc igitur modorum alteritatem unitas praecedit. Quare et mutabilitatem. Sed mutabilitati omnis creatura subiecta est et quidquid est, vel aeternum est vel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam praecedit, aeternum esse necesse est. At aeternum nihil est aliud quam divinitas. Unitas igitur ipsa divinitas est. At divinitas singulis rebus forma essendi est. Unde vere dictur: Quidquid est, ideo est, quia unum est. Sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quia divinitas sit aliqua forma, quae in materia habeat consistere, cuiusmodi est triangulatio vel quadrangulatio, vel aliquid consimile, sed hoc idcirco dicimus, quoniam praesentia divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse exsistit, ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere, non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa. Similiter igitur unitatem singulis rebus formam esse essendi eodem modo intelligendum est. Item: cum dicimus Deum simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam divinitatem tunc vocabulum refertur; cum autem addita determinatione vel se-

cundum pluralem numerum dicitur Deus, tunc ad eos qui participant divinitatem, ipsum vocabulum divinitatis refertur. Ita igitur de vocabulo unitatis dicendum est quod cum dicitur simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam divinitatem refertur; cum autem addita determinatione vel secundum pluralem numerum dicitur, ut aliqua unitas vel duae unitates vel tres vel bis unitas, ter unitas, vel aliquid consimile, tunc ipsum vocabulum unitatis ad ea quae unitatem participant, sine dubio refertur. Unde etiam physici cum partes unitati assignant, non essentiae unitatis sed participantibus unitatem partes ascribunt; nam secundum arithmeticam ratio unitatis est indivisibilis... Quamdiu enim res unitatis participat, ipsa permanet; qua vero si dividitur, eadem interitum incurrit. Unitas enim conservatio et forma est; divisio vero causa interitus. At ex vera unitate, quae Deus est, pluralitas creatur [13].

Muchas son las cosas en que hay coincidencia entre estos párrafos y la primera y última parte del 'De unitate et uno'. Algunos pasajes se podrían haber tomado del 'Fons vitae' sin utilizar el 'De unitate et uno' que los transcribe. Pero en el 'Fons vitae' no está el *Quidquid est* y al fin de lo transcrito vemos otra vez ideas del 'De unitate et uno' que la unión hace las cosas y que la desunión las destruye. En el 'Fons vitae' hay, pues, algo que también se halla en el 'De unitate et uno', pero en éste se explican muchas más cosas que no tienen explicación en aquél.

5.° Cree Correns que ALANO DE LILLE utiliza a Gundisalvo, tanto por razón del *Quidquid est* que Alano atribuye a Boecio pero que no está en la obra que menciona sino en otra (desconocida para Correns en ese respecto), como por razón de otras varias coincidencias. A estas últimas atribuye Correns mayor importancia, y en verdad que la tienen porque no están en Boecio. Pero como esas frases se hallan al lado de la cita atribuída a Boecio, se ve manifiesto que todo lo toma del mismo autor. Y éste es Gundisalvo en el 'De unitate et uno':

Deus non solum unus, sed et monas, idest unitas esse dicitur; et hoc multiplici ratione: Dicitur enim unum sive unitas ratione simplicitatis vel singularitatis... unitas a nullo descendit; omnis pluralitas ab unitate defluit... Quare vere Deus est unus sive unitas, ratione simplicitatis, ratione immutabilitatis... Nihil enim aliqua specie unitatis est unum, quod non sit unum a summa monade. Est enim unitas singularitatis, secundum quod quidlibet dicitur esse unum. Unde Boetius: *Quidquid est, ideo est quia unum numero est.* Quidquid autem in hac unitate est unum, ab illo habet quod sit unum. Est unitas unionis secundum quam plures homines dicuntur esse unum, non ab unitate sed ab unione; et haec etiam a Deo est. Unde et testatur auctoritas super

[13] THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus* (en Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque National... Tome XXXII, 11e partie, p. 181). De Wulf (Histoire de la Philosophie médiévale, ed. 6, 1934) no parece sospechar a Gundisalvo entre las fuentes de Thierry de Chartrese, pero a mi parecer expone bien el sentido que tienen algunnas fórmulas del pasaje transcrito.

Ioannem: *Omnia per ipsum facta sunt,* etc. Omnis concordia a Deo est. Unitas etiam distinctionis sive discretionis ab eodem trahit originem. Quod enim discretum vel distinctum est, a Deo est. Unde auctoritas: *Omnis compago a Deo est.* Unitas etiam adunationis, secundum quam plures homines conveniunt sub eodum iure vivendi et sub legis positi iugo dicuntur unus populus, a Deo est. Unitas consensionis, secundum quam dicitur: *Erat eis cor unum et anima una,* a Deo est... Omnia tendunt ad unum... [14].

Unum aliquando notat unitatem. Unde Boethius in libro De Sancta Trinitate: *Quidquid est, ideo est quia unum numero est.* Notat simplicitatem divinae naturae. Unde in evangelio Christus: Ego et Pater unum sumus. Notat immutabilitatem divinae beatitudinis. Unde David: Unam petii... Notat integritatem. Unde dicitur in Symbolo: Sicut anima rationalis et caro... Dicitur consensus. Unde in Act. Apostolorum: Erat eis cor unum et anima una. Signat unionem. Unde omnes dicuntur una ecclesia; et David: Ecce quam bonum...; et Pholosophus ait participatione speciei plures homines unus. Notat adiuvationem. Unde plures lapides sunt unus acervus. Notat similitudinem. Unde Apostolus: Qui adhaeret Deo... Notat discretionem. Unde dicitur: Smaragdus est unus lapis, idest ab alio discretus. Notat pluralitatis exclusionem. Unde Dominus in Exodo: Audi fili Israel. Dominus tuus unus est [15].

Correns, como hemos dicho, examina los dos casos en que cita el *Quidquid est.* Algún error hay sin duda en la manera de citar Alano. El pasaje se halla ciertamente en el *Dial. in Porphyrium,* Ml. 64., 83. lín. 28, pero sin la adición gundisalina de la palabra *numero.* Correns contrapone luego aparte varias de las expresiones copiadas en columna paralela con las expresiones del 'De unitate et uno' para demostrar la influencia de este libro en ambas obras de Alano (cf. p. 17-18 y p. 29).

6.° Helinando de Froidmont († c. 1219) dice en el II de sus Sermones [16]:

Quid est veritas?... Igitur veritas est aequalitas existentiae rerum, idest modus infra vel ultra quem nihil omnino potest existere. Haec autem aequalitas existentiae rerum nihil aliud est quam aequalitas unitatis. Est enim aequalitas, sicut et unitas, singulis rebus forma essendi et causa per quam unumquodque subsistit. Sicut enim quidquid est, idcirco vere est quia unum est (nam si non esset unum, aliquid non esset, et si aliquid non esset, nihil esset), ita quidquid est, ideo vere est, quia aequale uni est. Nam, si aequale uni non esset, unum non esset. Ergo veritas, idest aequalitas est singulis rebus forma essendi et causa per quam unumquodque subsistit. Si autem veritas est causa existentiae rerum et omnis causa est prior eo cuius est causa, ergo veritas est prior omni creatura; ergo est ab aeterno; ergo est principium rerum; ergo est Deus.

---

[14] Alano de Lille, *Regulae Theologicae,* Reg. I-IV, Ml. 210, 624 s.
[15] Alano de Lille, *Distinctiones,* sub verbo *Unum,* Ml. 210, 987 B.
[16] Helinandi Frigidi Montis monachi, *Sermones.* Serm. II, Ml. 212, 489.

Esta insistencia sobre la idea de unidad y el recuerdo del aserto *Quidquid est* eran ciertamente en el siglo XIII fruto del libro de Gundisalvo.

7.° Quizá GUILLERMO D'AUVERGNE al preguntar por el primer ser (De Universo Partis primae Pars prima, c. 31, ed. 1674, I, 626) responde influído por Gundisalvo: El cielo y los cuatro elementos. Igualmente cuando habla de la materia de los seres espirituales (ed. 1674, VII, p. 801 col. b; y p. 798 col. b; p. 802, col. a-b: Cf. Duhem, V, 279).

8.° BARTOLOMÉ EL INGLÉS (DE GLANVILLE) dice así: [17]

(Fol. 468) Sunt autem materia et forma omnis rei corporalis principia, ut dicitur in libro 'De unitate'. Materiae autem et formae privatio nihil aliud est nisi totius rei destructio; et est materia contraria unitati et ei dissimilis, ut dicitur ibidem. Materia autem, quanto est natura subtilior et sublimior, tanto ad susceptionem formae est habilior; quanto vero et compactior et terrestrior et a natura coelesti remotior, tanto ad susceptionem impressionum formalium est debilior, ut dicitur in libro de 5. substantiis; et hoc habet proprium materia, ut ibidem dicitur, scilicet suscipere formam et non suscipi, retinere et non retineri (sic). Principium autem distinctionis, divisionis et alienationis in rebus generabilibus et numerationis est materia ut dicitur 7. meta., quia generans non differt a generato nisi secundum materiam; et ideo ubi est generans sine materia, ibi est substantialiter idem generans et generatum in substantia et natura, ut in divinis. Materia enim est causa individuationis rerum, ut dicit Aristo. 4. meta., quia divisio speciei per individua, est secundum materiam et non secundum formam. Item materia propria appropriat sibi formam propriam, ut dicitur 10 meta., unde secundum substantiam et esse sub una forma est una materia et sub pluribus plures... (fol. 469). Et ideo dicit Plato: quod materia fluit in infinitum, nisi forma sistat fluxum... (fol. 470). Ex iam recitatis proprietatibus materiae relucent proprietates ipsius formae, quae secundum Arist. in libro de quinque substantiis est quasi lumen unicuique pulchritudinem, essentiam et signum tribuens. Formae autem lumen materiae infusum descendendo fit debile et obscurum secundum materiae capacitatem. Est autem forma differentia, qua differt aliquid ab aliquo, ut dicit idem (lo que sigue parece venir del 'De processione mundi').

Expresamente cita el 'De unitate et uno'; pero todo lo copiado, aun cuando lo refiere a otros autores, está en nuestro opúsculo. Al menos servirá para conocer las fuentes aprovechadas por Gundisalvo.

9.° ALEJANDRO DE HALES se expresa así respecto del 'De unitate et uno' en la Primera Parte de la *Summa theol.* [18]:

---

[17] BARTHOLOMAEI ANGLICI *De genuinis rerum caelestium, terrestrium et infernarum proprietatibus*... Francofurti, anno 1609. Lib. X, c. fol. 468 s. Sobre Barth. Anglicus véase Dr. ARTUR SCHNEIDER, *Metaphysische Begriffe des Barth. Anglicus* (Beiträge... *Supplementban, I,* 139-179).

[18] ALEXANDER DE HALES, *Summa Theol.*, ed. Quaracchi, 1924 s.

Item, alio modo assignantur differentiae unius in libro 'De unitate et uno' hoc modo: Unum aliud essentiae simplicitate unum, ut Deus. Aliud simplicium coniunctione unum, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae (et hoc ibi dicitur secundum opinionem, tamen ibi sunt componentia quasi materiae et formae). Aliud continuitate, ut arbor et petra. Aliud compositione, ut ex multis tabulis una arca. Aliud aggregatione, ut unus populus, unus grex, et acervus tritici. Alia dicuntur unum proportione, ut rector navis et gubernator civitatis unum similitudine officii. Alia unum accidente sicut cycnus et nix unum albedine. Alia vero dicuntur unum numero, ut diversa accidentia, quae uni subiecto insunt, dicuntur unum numero, idest numerando, ut hoc dulce et hoc idem caeruleum. Alia vero dicuntur unum ratione sed hoc duobus modis: vel ratione consortii, ut intellectus et vocabulum et res unum sunt genus; vel ratione unius sacramenti, ut spiritus, aqua et sanguis dicuntur unum. Alia vero dicuntur unum participatione speciei, ut plures hominum sunt unum. Alia vero unum lingua vel natione, ut multi homines una gens et una tribus. Alia vero dicuntur unum more et hoc duobus modis: quia aut secundum consensum virtutum et dilectionis, ut multitudinis credentium cor unum, aut secundum consensum vitii, ut qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur cum ea [19].

Entre las citas de Alejandro de Hales aun debemos copiar esta otra:

Si forte dicatur, sicut reperitur in libro 'De unitate et uno', quod materia cum habeat distensionem, aliqua pars eius sit remotior, et alia propinquior, et secundum hoc attendatur diversitas formarum in materia, in genere et in specie, utpote intelligentia sit simplicioris materiae, anima vero minus simplicis et ita de aliis, sic obicitur in contrarium: non potest esse propinquitas et elongatio respectu divinae essentiae secundum locum et situm; a Deo enim non receditur loco, sed dissimilitudine... [20].

No son estas solas las citas de Alejandro de Hales. Probables o ciertas son al menos las siguientes: I, 71^{b}; 89^{a}; 103^{a}; 118^{b}; 121^{a}; 126^{b}; II, 64^{b}; 65^{a}; 135^{b}; 657^{b} (dos veces); 659; s.

10. En S. Buenaventura podemos leer [21]:

Item, Boethius: Omne esse a forma.—Item, Omne quod est, ut dicit Boethius, ideo est quia unum est. Tres sunt qui testimonium dant in terra... et in libro 'De unitate et uno' dicitur quod sunt unum sacramento.

El primero de estos testimonios se halla en II, 293 y 452; el segundo en III, 148; el tercero con el nombre del libro de Gundisalvo en III, 896 y a él alude igualmente en IV, 581.

---

[19] *Ibd.* Tom. I, fol. 118^{b}.
[20] *Ibd.* Tom. I, fol. 65.
[21] S. Bonaventura, *Opera*... ed. Quaracchi, cita el 'De unitate et uno' en el T. II, fol. 293 y 452; en el T. III, fol. 148: 896; T. IV, fol. 581.

11. S. ALBERTO MAGNO no hace gran uso del 'De unitate et uno', sobre todo llama esto más la atención si recordamos la frecuencia con que hace desfilar a todos los autores que conocía. Sin embargo, aun tenemos en él preciosas insinuaciones:

Quaeritur ulterius, si una est, cuiusmodi sit illud una? Ponuntur enim multi modi unius ab auctoribus diversis tam sanctis quam philosophis. Sancti enim sunt Bernardus in quinto De consideratione, et Dionysius in libro De divinis nominibus, et Boetius in libro 'De unitate et uno' [22].

Additur etiam unum aggregatione a Boetio in libro 'De unitate et uno', quae non unum simpliciter sed per accidens; quia scilicet aggregantur in locum unum... [23].

Et unum sacramentale sicut aqua et verbum unum sacramentum dicuntur quod tamen reducitur ad unitatem compositi ex materia et forma, quia in sanctificatione sacramenti verbum formale est, elementum autem materiale... [24].

Sabía también S. Alberto Magno que el comienzo del 'De unitate et uno' estaba literalmente tomado del libro séptimo del 'De elementis' de Euclides. Y como acerca de su inteligencia da una interpretación muy recta, me ha parecido indicarla aquí para que se vea cómo interpretaban los Escolásticos los pasajes que encontraban:

Dicit Euclides quod 'Unitas est, qua quaelibet res est una'... [25]. Euclides autem dicit quod 'Unitas qua quaelibet res est una'... [26].

Similiter obicitur de secunda assignatione: 1. Cum enim dicitur: 'Unitas est, qua quaelibet res est una', fit assignatio per causam formalem; et sic videtur esse diversitas inter causam et effectum causae et id in quo efficit effectum et sic unum non videtur esse unum sine numero et sine diversitate: quod est inconveniens, quia sicut unum in substantia facit idem, ut dicit Aristoteles, ita diversa faciunt diversa et ita videtur male esse dictum quod 'Unitas est, qua quaelibet res est una'.—2. Adhuc, Cum dicitur 'Unitas est, qua quaelibet res est una', ex modo loquendi transitio est inter ablativum et nominativum; et secundum hoc videtur quod nichil se ipso sit unum, et sic sequeretur quod unitas se ipsa non esta una, quod falsum est; sic enim esset abire in infinitum. Quia si unitas alia quidem unitate esset una, tunc illa unitas iterum quadam unitate alia esset una; et abiret hoc in infinitum [27].

Ad secundam assignationem dicendum quod unitas et unum formaliter acceptum non differunt nisi in modo tantum, scilicet concretionis et abstractionis. Unitas enim dicit formam; unum autem formae diffusionem in eo quod est. Et sic patet quod ad diversa non pertinent nec numerum faciunt nisi in modo tantum. Sicut in omni nomine significatur substantia cum qualitate, et dicitur 'substantia' id quod nomen significat,

---

[22] ALBERTUS M., IV Sent., d. 16, a. 1, tom. 29, p. 539.
[23] ALBERTUS M., I Pars *Sum. Theol.* tr. VI, q. 24, m. 1, en tom. 31, pág. 196[a]
[24] *Ibd.* pág. 196[b].
[25] *Ibd.* pág. 196[b].
[26] *Ibd.* pág. 198[a].
[27] *Ibd.* pág. 198[b].

'qualitas' autem id a quo nomen imponitur, quae non in se diversa sunt semper sed tantum in modo significandi. Et sic non oportet quod diversa sint re unitas qua res dicitur una et res quae una dicitur. Per hoc patet solutio ad sequens; quia secundum hoc unitas se ipsa est una sed una ut designata per causam; et unitas ut forma sive qualitas designans unum. Et haec non referuntur nisi ad modos diversos. Sic etiam non contingit abire in infinitum; in uno enim et eodem ut est designans et designatum, modi diversi accipiuntur; qui modi sunt potius modi existendi et intelligendi quam modi rerum diversarum [28].

Esta objeción y su solución son muy para tenerse en cuenta. San Alberto Magno la repite en otros pasajes. Véase, por ejemplo, I Metaph. tr. IV, c. 2, p. 62[b] y V Metaph. tr. I, c. 8, p. 287.

12. En el Quodlibeto IX, a. 6 escribía Santo Tomás [29]:

Praeterea, Boetius dicit in libro 'De unitate et uno': Quiddam est unum coniunctione simplicium, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae... Ad secundum dicendum est quod liber illi non est Boetii. Unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur; sustinendo tamen ipsum, potest dici quod formam et materiam large accipit pro actu et potentia.

Esto decía el Santo Dr. hacia el 1260. Históricamente, a mí me parece que Santo Tomás dió aquí con la verdadera interpretación, con tal que se sobrentienda que el acto y la potencia se distinguen *realmente* aun en los seres más simples que se puedan crear, porque tal me parece el pensamiento de Gundisalvo.

En 1268 escribía igualmente Santo Tomás:

Praeterea, Boetius in libro 'De unitate et uno' expresse dicit quod angelus est compositus ex materia et forma... Ad vicessimum primum dicendum quod liber 'De unitate et uno' non est Boetii, ut ipse stilus indicat [30].

Aunque el Santo Doctor conocía bien el 'Fons vitae' no llegó a advertir la coincidencia literal entre ambas obras en muchos pasajes, coincidencia que presentaba una razón más fuerte que la del estilo.

13. En su comentario al *De anima* en forma de *Quaestiones* utiliza muchas veces Pedro Hispano el libro de Gundisalvo:

Ad oppositum: In re composita requiritur materia et forma et unio illarum. Et haec unio est causa esse in libro 'De unitate et uno', quod esse est actus ex unione formae

[28] *Ibd.* pág. 199[b].
[29] S. Thomas, *Quodl.* IX, a. 6.
[30] S. Thomas, *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

cum materia. Et sicut materia et forma ponuntur esse principia rerum, ita unio illarum debet poni esse principium [31]. Congregatum enim non dicitur unum nisi per unitatem in forma existentem, materia enim non est haec nisi per formam; et sicut habetur in libro 'De unitate et uno', cum materia formae uniatur, ex coniunctione utriusque necesse aliquod unum constituetur. Et deinde dicit quod materia non habet unitatem nisi per unionem sui cum forma, et forma non tenetur nisi unitate; ideo materia eget unitate ad uniendum se et suscipiendum esse. Materia autem contraria est unitati eo quod per se defluit et de natura sua habet dividi multipliciter et dispergi. Et ita unitas in rebus magis est a parte formae quam a parte materiae, licet a parte utriusque sit [32].

Notamos que Pedro Hispano indagaba aquí: 'Utrum in compositis ex materia et forma proveniat unitas'; y en caso afirmativo, entonces 'utrum ex parte materiae an ex parte formae maxime'; y responde que según nuestro opúsculo 'ex parte formae maxime'. En otro pasaje pregunta Pedro Hispano 'utrum forma et actus sint eadem' y contra su identificación dice:

Duplex est actus, scilicet primus et secundus... Actus autem secundus est operatio. Sed sicut habetur in libro 'De unitate et uno' esse est actus relictus ex unione formae cum materia... Secundus qui est operatio differt a forma, quia in qualibet substantia creata differt sua actio a sua substantia... [33].

14. Investigaba PECKAM 'utrum in angelis sit materia'; y respondiendo dice:

Substantia quae est genus, est composita ex materia prima et forma prima, ut dicit Boethius; ergo quaecumque sunt in genere, sicut res completae in genere, habent utrumque in se... Concedo propter rationes praedictas et quia multae auctoritates sanctorum hoc dicunt et praecipue Boethius in libro 'De unitate et uno', ut intuenti patet [34].

Del propio modo se refiere a la *unitas subsistens in materia intellectus* en la q. XXV 'De anima':

Boethius in libro 'De unitate et uno' dicit quod unitas subsistens in materia intelligentiae est unitas simplicitatis...

---

[31] PEDRO HISPANO, Obras filosóficas. II *Comentario al De anima*, de Aristóteles. Edición, Introducción y Notas por el P. Manuel Alonso, pág. 511-512.
[32] *Ibd.* pág. 520.
[33] *Ibd.* pág. 552.
[34] PECKAM, *Quodl Romanum* (quod edidit P. Ferd. M. Delorme, Roma, 1938, páginas 39 y 40).
[35] PECKAM, XXV *Quaestiones De anima* (en *Beiträge*... XIX. 5-6), pág. 183.

15. Los Padres del colegio de San Buenaventura de Quaracchi publicaron las 'Fratris ROGERI MARSTON, O. F. M. Quaestiones disputatae. De emanatione aeterna. De statu naturae lapsae et De anima (1932). Allí tenemos:

Praeterea cum res ab eodem habeat esse et unum esse, et forma det esse materiae magis quam e converso, magis causabit forma individuationem vel signationem quam e converso [36].

La primera frase es de Gundisalvo en el 'De unitate et uno' y la segunda es tesis que largamente defiende en el 'De processione mundi'.

16. Los mismos Padres de Quaracchi ya antes habían publicado las Fr. MATTHAEI AB AQUASPARTA, O. F. M. Quaestiones disputatae selectae' (1914). En el tomo II 'Quaestiones de Christo', tenemos:

Ad 8 patet responsio, quoniam unum et esse utique convertuntur, et quidquid est, in quantum est, unum numero est, sicut alibi dicit Boethius 'De unitate et uno'. Et ideo res, ut praedictum est, dicitur una ab unitate esse personalis sive individualis sive numeralis, non substantialis, quoniam in eodem possunt esse plures substantiales formae et ex illis formis plura substantialia esse, secundum quae in pluribus generibus collocatur [37].

Del mismo autor publicó el P. V. Doucet las 'Quaestiones disputatae de gratia' (1935). En la q. VIII, p. 212 leemos:

Gratia dicitur lumen non proprie sed metaphorice, sicut et quaelibet forma secundum Boethium lux est et maxime spiritualis.

Véase el 'De unitate et uno': Forma enim est quasi lumen...

17. El P. JUAN OLIVI [38] al citar el 'De unitate et uno' en la q. 16 in II. Sent. añade 'si tamen suus est liber'. Oigamos sus palabras:

Boethius in libro 'De unitate', si tamen suus est liber, dicit quod aliud dicitur unum simplicitate, ut Deus, aliud simplicium coniunctione, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae (I, p. 330). Forma in quantum unitur materiae, trahit eam ad actualitatem aliquam, ut dicit Boethius in libro 'De

---

[36] MARSTON, *Quaestiones disputatae*... De anima, q. II, pág. 233 (en *Biblioteca Franc. Scholastica medii aevi*, VII, 1932).

[37] Mt. ab Aquasparta, q. IX *De incarnatione*, pág. 173 (en *Bibliotheca Franc. Scholastica medii aevi*, tom. II, 1914).

[38] P. PETRUS IOANNES Olivi, O. F. M. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (en *Bibliotheca Franc. Scholastica*, 1922; 1924; 1926, tom. IV; VI).

unitate et uno'; sed intellectiva ad tantum gradum trahit corpus quod per eam meretur corpus quod uniatur Deo (II, p. 1.778).

18. En cuanto a VITAL DE FOUR, voy a usar su 'De rerum principio' según se halla entre las obras de Escoto, ed. Vivès, porque para nuestro caso lo mismo es que se trate de una, de dos o de tres obras, de un solo autor o de varios autores. Esa obra se atribuye hoy a Vital de Four. En ella tenemos una interpretación completa de nuestro opúsculo:

Sic eitam dico quod in genere materiarum materia metaphysica est materia primo prima. Vocatur materia metaphysica illud quod praestat fulcimentum cuicumque formae, qualem ponimus in angelis et anima rationali, secundum Augustinum et Boetium 'De unitate et uno', c. 1. et 2 [39].

Huius opinionis fuit expresse quo ad animam et angelum Boetius in libro 'De unitate et uno', c. 2. Aliud, ait, est essentiae simplicitate unum, ut Deus; aliud simplicissimum cognitione (sic) unum, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae. Et ponit ibi simile, quomodo forma primo informat materiam omnino spiritualem, ut in angelo; secundo minus spiritualem, ut in anima; tertio omnino corporalem, ut in corporibus, sicut radius pertransiens per tres vitreas fenestras: in prima videtur pura lux, in secunda non tantum, in tertia parum. Aliud simile, aqua quae omnino clara est in fonte, minus clara est in rivo, et obscura in palude (q. VII, a. 2, p. 359).

Est autem advertendum quod substantiae spirituales dicuntur aliquando non habere materiam, tum quia earum materia non est similis materiae corporali, quae a philosophis materia communiter appellatur tum quia ut dicit Boetius 'De unitate et uno', forma spiritualis propter suam actualitatem unitur etiam intime materiae, quae trahit eam ad se in tantum, ut totum appareat ut forma, ut dicit Boetius c. 1, de radio intrante per primam vitream; tum quia operatio earum propter talem materiam non impeditur, eo quod materia est quasi absorta ab actualitate formae (ibd. p. 359-360).

Et hoc (ex materia et forma fieri unum essentiale) est quod dicit Boetius circa principium 'De unitate et uno', c. 1: Omne (inquit) esse ex forma est in rebus creatis. Unde philosophi sic describunt illud dicentes, esse eius existentia formae in materia; cum autem forma materiae unitur, necessario ex coniunctione utriusque aliquod unum constituitur. Loquitur autem Boetius de esse determinato, quod datur a forma, quia esse actuale quod habet materia, ut est terminus creationis... non habet a forma. Et sequitur post pauca: Forma igitur existit in materia, quae perficit et custodit uniuscuiusque essentiam, unitas est descendens a prima unitate quae creavit eam (q. VIII, a. 1, p. 393).

Item. Omne quod est unum, tanto verius est ens hoc, quod Boetius dicit circa principium libelli 'De unitate et uno': Unitas (inquit) est qua unaquaeque res una

[39] VITAL DE FOUR, *De rerum principio* (entre las obras de Duns Escoto, ed. Vivès, tom. IV, pág. 268).

dicitur, nec potest una esse nisi unitate; non solum autem unitate est una sed etiam tamdiu est quidquid id quod est, quamdiu in se unitas est; cum autem desinit esse unum, desinit esse id quod est. Unde est hoc: Quidquid est, ideo est quia unum est. Ex hiis patet quod esse unum simul sunt natura (q. IX, a. 1, p. 394).

Et idem (Boetius) libro 'De unitate et uno', c. 1 tamdiu est quidquid id quod est, quamdiu in se unitas est; cum autem desinit esse unum, desinit esse id quod est. Veritas autem verborum Boetii sic patet: quia omne quod est aut simplex aut compositum est; quod autem simplex est, tamdiu solum est, quamdiu unum est; quod patet in domo et in quolibet composito, quia tamdiu est, quamdiu quoddam unum est, et non amplius (q. XVI, a. 1, p. 568).

Et ideo Boetius 'De unitate et uno' c. 1: Cum autem forma materiae unitur, necessario ex coniunctione utriusque aliquid unum constituitur, in qua constitutione illud unum non permanet, nisi quamdiu unitas formam cum materia tenet. Ergo secundum hoc destructio rei omnino est illud, quod separatio a forma et materia, quae est ei causa non contraria (q. XVI, a. 1, p. 569).

Imo non differt unitas talis a numero et eius unitatibus nisi siccut unitum et congregatum a diviso et disgregato, secundum quod dicit Boetius 'De unitate et uno, c. 2: Quidquid est (inquit), vel unum vel pluralitas; pluralitas autem non est nisi ex congregatione unitatum, quae unitates, ut sunt disgregatae faciunt multitudinem; si vero sint congregatae in materia et continuo, faciunt magnitudinem; nihilque interest, nisi quod illae disgregatae sunt isto modo continuae (q. XVI, a. 1, p. 55).

Item unum et esse, ut supra dictum est per Boetium 'De unitate et uno' c. 1, convertuntur et proportionantur; sed tota ratio essendi, quae potest excogitari dari alicui composito naturali, datur ab intellectiva suae materiae, sive composito, ut esse liberum intellectui; quamvis enim sint diversae formae in homine, dantes diversa esse, anima intellectiva non solum dat esse intellectui, sed perficit actus aliarum formarum. Quod patet, quia ipsa recedente, incipit materia corrumpi, quo ad actus aliarum formarum; ergo si secundum Boetium libro 10 'De unitate et uno' forma dat esse, ita forma dans esse consummatum et perfectum, quale creaturae corruptibili potest communicari, est perfectior omni forma (q. IX, a. 2, sec. 3, p. 434).

En lo primero no pone palabras expresas del 'De unitate'; en lo segundo parece más bien referirse al 'De processione mundi'.

Vital de Four no desconocía a Ibn Gabirol ni su 'Fons vitae', sino que expresamente agita la cuestión: 'Utrum in omnibus rebus sit una materia'. Y luego al comienzo dice: 'Circa quod sciendum quod Avicembronus in libro 'Fontis vitae', dixit unam in omnibus esse materiam sed fuit eius positio ab aliquibus impugnata' (q. VIII, a. 4, p. 377).

Ex his patet responsio ad obiecta contra Avicembronum; omnes enim auctoritates contra eum loquuntur de materia secundo vel tertio et sic deinceps. Cuius ratio est quia loquuntur de materia quae subicitur agentibus creatis, qualis non est materia primo prima in sua primitate... (ibd. p. 348). Ex hoc etiam solutio patet ad rationes contra Avicembronum formatas... Materia primo prima est homogeneitatis univocae, sed secundo prima, puta illa quae est subiectum generationis, non... (ibd.). Ego autem

ad positionem Avicembroni redeo. Et primam partem scilicet quod in omnibus creatis per se subsistentibus tam corporalibus quam spiritualibus sit materia, teneo sicut ostendi in praecedenti quaestione. Circa secundam partem positionis, scilicet quod sit unica materia, sic procedo... etc., etc.

Naturalmente contra Vital de Four debe luchar el que sin más quiera afirmar ya desde el comienzo la unicidad de la materia.

19. En 1935 publicaba el P. Amorós las 'Quaestiones disputatae Fr. Gonzalvi Hispani'. En la q. XI, p. 186 [40] leemos así:

Cui non repugnat unitas coniunctionis, ei non repugnat compositio ex materia et forma; primo, quia unitas coniunctionis non est nisi aliquorum ad invicem coniunctorum, sed quae ad invicem faciunt unum per coniunctionem, oportet quod sic se habeant quod unum sit potentiale et reliquum actuale, quia si utrumque esset actuale aut utrumque potentiale, non facerent unum per se; sed quidquid est unum, est ex coniunctione potentiae cum actu, vel unum ex materia et forma; igitur patet quod quidquid est unum coniunctione, est compositum ex materia et forma; sed anima et angelus habent unitatem coniunctionis secundum Boetium 'De unitate et uno'; igitur, etc. Confirmatur per Boetium, ibd., quia istae tres unitates se habent secundum ordinem, unitas simplicitatis, et unitas coniunctionis, et unitas continui; sed prius potest separari a posteriori; igitur sicut prima unitas potest esse sine secunda, sic secunda sine tertia. Non ergo oportet quod, ubi est unitas coniunctionis aliquorum, quod ibi sit unitas continui; et per consequens aliquid potest esse unum compositum ex materia et forma coniunctis, licet non sit continuum aut corporeum... (p. 187) Videtur quod non sit multum adhaerendum dicto illi in libro 'De unitate et uno', quia Boethius in libro 'De duabus naturis'... dicit expresse quod in natura intellectuali non est materia. Igitur vel oportet dicere quod Boethius sibi ipsi contrarietur, aut quod illum librum 'De unitate et uno' non fecerit... (p. 190) quia cum maior unitas potest separari a minori, ex quo non pendet ab ea, sequitur quod unitas coniunctionis, quae est maior et prior secundum Boethium quam unitas continui, possit esse sine unitate continui, sicut unitas simplicitatis sine unitate coniunctionis... (p. 220). Hoc etiam confirmatur auctoritatibus; nam hoc dicit Boethius expresse in libro 'De unitate et uno', ut ad quaestionem arguitur...

También en la q. XIII, p. 268 dice así:

Respondeo: Quod vero Boethius (in libro 'De Trinitate') dicit quod esse est a forma, dicendum quod hoc verum est principaliter et completive, non tamen totaliter est a forma; et hoc patet per eumdem in libro 'De unitate et uno', ubi replicat eamdem propositionem et dicit quod nullum esse est a forma nisi cum est in materia; esse ergo est ex unione formae cum materia.

---

[40] Fr. Gonzalvi Hispani, *Quaestiones disputatae et De quolibet* (en *Bibliotheca Franc. Scholastica medii aevi*, tom. IX, 1935).

En la q. XIV, p. 283 tenemos igualmente:

Boethius qui dixit in libro 'De trinitate' quod esse est a forma, dicit in libro 'De unitate et uno', quod esse non est a sola forma sed ex unione formae cum materia.

Finalmente hacia 1302, cuando nuestro Gonzalo de Valboa escribía sus 'Quaestiones de laude divina' parece negar que el 'De unitate et uno' sea de Boecio.

20. El P. Minges O. F. M., en su *Ueber Väterzitate bei den Scholastikern*, p. 13 nos dice que TOMÁS DE YORK, O. F. M., es también de los que utilizaron, al menos una vez, el 'De unitate et uno' de Gundisalvo. Sobre Tomás de York véase F. Treserra, *De doctrinis metaphysicis Fratris Thomae de Eboraco* (En *Analecta Sacra Tarraconiensia*, V, 1929, p. 31-70).

21. Sobre JUAN QUIDORT escribió M. Grabmann sus 'Studien zur Johannes Quidort von Paris' (Sitz.-Ber. d. Bayr, Ak, d. Wissen. philos. phil. und hist. Klasse, 1922. 3 Abhandlung, München, 1922), donde encontramos que escribió Juan Quidort:

Haec fuit opinio auctoris libri 'De unitate et uno', quem dicunt fuisse Boetium, quod non credo.

22. HERVAEUS NATALIS se expresa de esta manera[41]:

(20) Praeterea omnia corpora dicuntur esse facta de quadam massa. Sed illa massa fuit unum numero, quia secundum Boetium 'Omne quod est, ideo est quia unum numero est'. Ergo omnia corpora fuerunt facta de eadem massa materiae et per consequens de eadem materia... Ad 20 dicendum quod, sicut supra dictum est, illa massa de qua dicitur mundus factus fuisse, est una numero non unitate continuitatis sed unitate ordinis (De materia caeli, q. III: Tertio quaeritur utrum corpora omnia superiora et inferiora communicent in materia, fol. 38va, lin. 1 et fol. 40va, lin. 23. Así en 'Quodlibeta Hervei. Sublimissima Hervei Natalis Britonis thelogi acustissimi quodlibeta... Tractatus VIII videlicet. De beatitudine. De verbo, De aeternitate mundi. De materia caeli, De relationibus, De pluralitate formarum, De virtutibus, De motu angeli: Venetiis 1513.

Se recordará que la palabra *numero* en el aserto citado no se halla en Boecio; pero se halla en muchos manuscritos del 'De unitate et uno'.

---

[41] HERVAEUS NATALIS, *Sublimissima Quodlibeta*... Venetiis, 1513.

23. También PEDRO D'AUVERGNE dice: Et per hoc quod aliquid est homo, est unum et indivisum in eo quod homo; et similiter se habet in aliis, quod etiam Boetius satis ostendit libro 'De unitate et uno' [42].

24. Según Kleineidam (Das Problem... p. 12), G. DE LA WARE aprovecha el 'De unitate et uno' en una obra contenida en Münster, Universitätbibl., 128 (92), fol. 83 [43].

25. ROG: BACON cita frecuentemente el 'De unitate et uno'. Así en su 'Opera inedita' [44]:

Fasc. 7: Quaestiones supra undecimum: Scribitur in 'De unitate et uno' quod unum derelinquitur ex unione formae cum materia. In Deo non est materia et forma. Ergo non est unus... (p. 58).

Del propio modo en el Fasc. 11 (Quaestiones alterae) tenemos: Ab eodem est unitas et entitas, ut habetur in 'De unitate et uno' et etiam pluries innuitur hic quod non differt ens et unum esse...

Fasc. 12 (Quaestiones in librum de causis): Omne indivisibile positum cum divisibili in praedicamento debet reduci ad divisibile, sicut principium ad principiatum, ut patet in De praedicamentis et in libro 'De unitate et uno' (parece que hace una inducción general).

In primo nulla est vel similitudo nec substantiae cum accidente nec materiae cum forma, nec differentiae earum. (Cum ergo) ut dicitur in 'De unitate et uno' ...(Quizás el editor no tiene razón en añadir lo que añade; el autor hace una inducción general bien fundada) (p. 112).

Quia unumquodque ideo est quia unum numero est, ut dicit Boethius in libro 'De unitate et uno'... (p. 136).

26. ENRIQUE DE GAND, *Summa quaestionum ordinariarum*, París 1520, se sirve también muchas veces del 'De unitate et uno'.

Dicit enim Boethius *super Porph.* quod omne quod est, ideo est quia unum est. Et *De consolatione*: Omne quod est tamdiu manet atque consistit quamdiu unitatem retinet, et necesse est interire atque dissolvi, cum unum esse desierit. Et 'De unitate et uno': Tamdiu est quidquid est, quamdiu unitas est. Cum autem desierit esse unum, desinit esse id quod est (f° CXLVII^{v}).

Secundum quod dicit Boethius 'De unitate et uno', quia naturae creator unus est,

---

[42] PEDRO D'AUVERGNE, apud Hocedez en Homenaje a Maurice de Wulf. pág. 375 (*Revue Néoscolastique*, 36, 1934).

[43] E. KLEINEIDAM, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13 Jahrhundert behandelt bis Thomas von Aquin*, Liebenthal, 1930.

[44] *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, editadas por R. Steele y otros, 1909-1940. (16 fascículos).

ideo rebus quas condidit, hoc in commune dedit, ut unaquaeque habeat esse una. Ac per hoc quia ex eo quod res habet esse, est una, ideo motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum, ideoque ad unum tendunt; unitas enim quae unit omnia et retinet omnia, diffusa est in omnibus quae sunt (f° CL^{v}).

Unde et licet numerus omnis maxime talium unitatum sit accidentalis, qualem viderunt philosophi, quia non procedit nisi ex multiplicatione unitatum per divisionem continui procedentem, sicut testatur Boethius loquens de tali numero, cum dicit in libro 'De unitate et uno': Pluralitas non est nisi ex aggregatione unitatum. Quae unitates si sint disgregatae, faciunt multitudinem. Si vero sint congregatae, in materia et continuo, faciunt magnitudinem. Unde propter unitates quantitatis coninuae existentes in potentia et discretae existentes in actu, continue subdit: Nihilque interest nisi quia illae disgregatae sunt, istae vero continuae (f° CLXXV: pone f° CLXVII al fin).

Et propter hoc dicit Boethius 'De unitate et uno' quod continuum non est nisi ex discreto, quia intellectus continuitatis in continuo non est nisi continuatione discretorum, ut secundum hoc continua quantitas non habeat esse nisi ex virtute quantitatis discretae. Quodcumque enim quantum signaveris in continuo, necesse est quod sit unum (f° CLXXVI).

Es de notar que Enrique de Gand propone aquí como cosa dudosa la cuestión de si se dan substancias separadas sin materia: 'Et sic in substantiis separatis a materia, si tamen sint aliquae tales et cum hoc sit in eis compositio ex genere et differentia, totum quod est in eis...'. Pero en el Quod l. IV, q. 18, niega que los ángeles tengan materia y cita como contrarios a Ibn Gabirol y a Boecio *Super Porph* (Substantia composita est ex materia et forma); sin embargo, no parece aludir en esta cuestión al 'De unitate et uno'.

27. El autor del *Correctorium corruptorii quare* (publicado por P. Glorieux, Bibl. Thomiste, IX, 1927) al tratar la cuestión: Quod angelus non est compositus ex materia et forma, dice así:

Dicendum ergo quod angelus est compositus ex materia spirituli et forma. Unde Boethius 'De unitate et uno': Aliud est simpliciter unum ut Deus, aliud simplicium coniunctione, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae... (p. 50). Ad quartum dicendum quod, cum dicit Boethius quod angelus et anima sunt unum coniunctione, etc., non sic habet intelligi quod in ipsa quidditate angeli vel animae sint duo principia simul iuncta, materia scilicet et forma, sed ista coniunctio est quidditatis ipsius, quae forma simplex est in utroque cum suo esse quod participat, respectu cuius ipsa quidditas est in potentia; propter quod, sicut quidditas angeli est in potentia ad esse quod participat et naturam, sic etiam in suis naturalibus constitutus ipse angelus est in potentia ad perfectiorem essendi modum per melioris et verioris esse participationem pleniorem, quod fit per gratiam et gloriam... (p. 54).

28. Debemos también citar a JUAN BACONTHORP que en el comentario in 2 dist. 15, a. 1, pregunta *An angelus sit compositus ex materia et forma* (Super quatuor Sent... Venetiis 1526, f° 166^{rb}) y dice:

Item Boetius lib. 'De trinitate', c. 3: Formae substantiae esse non possunt. Et 'De unitate et uno': Aliquid est unum unitate essentiae, ut Deus. Aliquid potest esse unum ex coniunctione simplicium, ut angelus et anima, quorum unumquod unum ex coniunctione materiae et formae.

29. AEGIDII COLUMNAE ROMANI... in secundum librum Sententiarum... Venetiis, 1581.

Pars prima D. III, q. 1, a. 1, fol. 161: Boetius etiam in libro 'De unitate et uno', qui dicitur fuisse eius, ait quod aliud est esse unum simplicitate, sicut Deus, aliud simplicium unione, sicut angelus et anima, quae sunt unum unione simplicium materiae et formae... f° 168: Quod autem addebatur de Boetio in libro 'De unitate et uno' quod angelus et anima non sunt quid unum simplicitate sed unione simplicium, ut unione materiae et formae, dici debet quod liber ille non est Boetii nec redolet stilum eius; et quia non est liber authenticus, ideo sollicitum esse de opinione eius vel de opinione viri non authentici, non est approbandum. Quod si tamen aliquis protervire vellet dicens illum esse Boetii, dicemus sic exponenda esse dicta doctorum et sanctorum in una parte, quod non contradicant dictis eorum in alia parte. Cum ergo Boetius in libro 'De duabus naturis et una persona Christi', quem fecit contra Eutychem et Nestorium dicat quod omnis natura incorporeae substantiae nullo innititur materiae fundamento, oportet dictum illud 'De unitate et uno', si sit liber Boetii, exponere quod accipitur ibi materia et forma pro aliquo materiali et formali, non autem pro materia proprie, cum plane alibi asserat, ut patet in auctoritate proposita incorpoream substantiam nullo modo inniti materiae fundamento.

30. RICARDO DE MEDIAVILLA:

Unde Boethius in libro 'De unitate et uno': Quidquid est, ideo est quia unum est. Sed res est una numero per se ipsam...[*].

31. ALEXANDER AB ALEXANDRIA, Expositio in 'De anima', Ms. de Oxford Oriel Coll. 58. Supongo que la obra impressa en Oxford, 1481, de la cual según parece también hay ms. en Br. Mus. Sloane 1618 (cf. Aristoteles latinus, I, p. 389), es la obra que voy a utilizar. En el f° 133^{v} se ve claro que comenta el texto según la traducción de Guillermo de Moerbecke y no el de la *Vetus*. Por tanto el autor no es ni Alejandro de Hales ni Alejandro de Afrodisia. Contra Alejandro de Afrodisia está además el hecho de citar muchas veces al Comentador y algunas veces

[*] RICARDO DE MEDIAVILLA, II Sent. dist. III, q. 1, Venetiis, 1509, fol. 15, col. 1.

concretamente pone el nombre de Averroes. Resta que el autor sea Alejandro de Alejandría:

Ratio autem horum principiorum est, quia omnis alia a (sic) natura a primo principio est ens; et quia ens et unum convertuntur, ideo omnis natura est una. Unde Boethius: *Omne quod est, ideo est, quia unum numero est.* Si autem est una, sequitur quod indivisa, quia unum individuum in se et divisum ab omni alio. Ex hoc sequitur quod omnis natura alia a primo principio continet rationem indivisi et unius; et ideo bene dixit Plato quod in omni natura alia a primo est ratio unius et eiusdem. Est etiam in eisdem ratio diversi unius. Causa est quia unum dicitur multis modis: *Est enim unum simplicitate, quod excludit omnem diversitatem et tale unum solum est in primo principio; secundo est unum quod non omnino excludit diversitatem principiorum essentialium, sicut materiae et formae. Et similiter est unum continuitate, quod non excludit partes in continuo. Et similiter unum specie, quod non excludit genus et differentiam.* Et sic de aliis compositionibus... (f° 22^{v}-23^{r}).

Las dos citas quedan bien señaladas: la primera por la palabra *numero;* y la segunda por el texto mismo.

32. Entre los comentaristas de la primera parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de los siglos 16-18, era de esperar alguna referencia al 'De unitate et uno', así en la q. 11, a. 14 'De unitate divina', como en la q. 50, a. 2: 'Utrum angelus sit compositus ex materia et forma; y en la q. 75, a. 5, donde se pregunta lo mismo acerca del alma humana. Falló mi esperanza en Domingo Báñez, Zumel, Toledo, Molina, Carmelitas Salmanticenses, Suárez ('De Angelis'), Valencia, Vázquez, Mauro..., y no seguí el examen de ese punto en más autores. Me contento, pues, con indicar a Petau y Diego Ruiz de Montoya, que ya me eran conocidos por otras razones.

Dice así Diego Ruiz de Montoya:

Dico igitur primo. Tres personae sive tres relationes simpliciter dici possunt tres unitates... Idem Boetius 'De unitate et uno' prope finem: Omnis, inquit, pluralitas ex unitatibus est. Et in fine concludit: Unitas ergo est, qua unaquaeque res una est et est id quod est. Quibus verbis per identitatem positivam, quae est relatio rationis rei ad se ipsam, Boetius explicuit, quod scholastici infra citandi definiunt per negationem divisionis... (De Trinitate, disp. 27, s. 3, n. 5-6).

33. Petau habla de nuestro opúsculo así en el tratado *De Deo* como en el *De angelis.* En el primero dice:

Sic Boetius discretae et continuae quantitatis radix, inquit, una est, eo quod composita sunt ex una re, et resolvuntur ad unum (n. VIII, p. 223). Et ex eodem Boetius, qui sic ait: Omne quod est tamdiu manere atque subsistere quamdiu sit unum. Et in libello quem 'De unitate et uno' peculiarem edidit: Non solum autem, ait, unitate una est res sed etiam tamdiu est quidquid est id quod est, quamdiu in se unitas est. Cum autem desinit esse unum desinit esse id quod est. Unde est hoc: Quidquid est, ideo est quia unum est, quod fuse deinceps probat. At demum: Sic omnia unitatem appetunt, ut etiam multa sint quae unum dici volunt (n. XIV, p. 227) Quam in sententiam multa Boetius; tum haec in libro 'De unitate et uno' disputat: Prima et una unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit aliam unitatem, quae est infra eam. Sed quia omne creatum diversum est a quo creatur, profecto creata unitas a creante omnino diversa esse debuit et quasi opposita. Sed quia creatrix unitas non habet principium neque finem, nec permutationem nec diversitatem, ideo creatae unitati accidit multiplicitas, diversitas et mutabilitas... (De Deo lib. II, c. VIII, n. XXI, p. 231).

Pero donde tenemos casi todo nuestro opúsculo es en el tratado *De angelis,* donde dice:

Ecquid angeli materia constent, Augustinus et alii spiritualem nescio quam asserunt, ut Boetius... (I, c. IV en el título) Quod autem de anima solum tentando et dubitando magis quam affirmando, protulit Augustinus, hoc de angelis etiam asseverat Boetius. Qui 'De unitate et uno' subtilius disputans rem unamquamque unitate unam esse, immo absolute esse dicit, quia tamdiu est id quod est, quamdiu in se unitas est; cum autem desinit esse unum, desinit esse id quod est. Quippe: Omne esse ex forma est in rebus creatis sed nullum esse ex forma est, nisi cum forma materiae unita est. Esse enim non est nisi ex coniunctione formae cum materia. Unde philosiphi dicunt illud describentes: Esse est existentia formae in materia. Cum autem forma materiae unitur, ex coniunctione utriusque necessario aliquid unum constituitur. Hac unitate, quae per formam obtinetur, materia indiget quae ex natura sua multipliciter spargitur ac diffunditur. Contrariorum enim contrarii sunt effectus et quia unitas facit unum, quae est forma, ideo materia facit divisionem. Porro unitas eiusmodi a prima unitate descendit, quae creavit eam. Prima enim et una unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit aliam unitatem quae est infra eam. Pergit vero Boetius et hanc unitatem ut et materiam, non solum corpore praeditis quae vel generantur et occidunt, vel sempiterna minimeque dissolubilia sunt, uti sunt caelestes orbes, sed etiam intelligentiis sive angelis et hominum animis assignat. Quanto enim unaquaeque unitas inquit, propinquior fuerit primae et verae unitati, tanto materia formata per illam abit magis una et simplex; et e converso, quanto remotior fieret a prima unitate, tanto erit multiplicior et compositior, et ob hoc, unitas quae duxit ad esse materiam intelligentiae, est magis una et simplex, et non multiplex nec divisibilis essentialiter. Sed si divisibilis est ,hoc siquidem accidentaliter est; et ideo haec unitas simplicior et magis una est omnibus unitatibus, quae ducunt ad esse ceteras substantias, eo quod immediate adhaeret promae unitati quae creavit eam. Sed quia unitas subsistens in materia intelligentiae, est unitas simplicitatis, ideo necessario unitas subsistens in materia animae, quia infra eam est, crescit et multiplicatur et accidit ei mutatio et diversitas et sic paulatim descendendo a superiori per unum gradum materiae inferior unitas augetur et multiplicatur, quousque pervenit ad materiam, quae sustinet quantitatem, etc. (n. II).

Quocirca materiam eamdem omnino corporatarum rerum et spirituum sive inteligentiarum animorumque censet esse Boetius atque utrobique sui cuiusque generis formae subici, quod paucis interiectis disertius explanat: Quia igitur materia in supremis formata est intelligentiae forma et forma rationalis animae, deinde postea forma animae sensibilis, deinde forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimum autem finis est forma corporis, hoc non accidit ex diversitate virtutis agentis sed ex aptitudine materiae suscipientis. Ac demum cum de variis generibus agit, inter alia quoddam esse ait simplicium cognitione (?) unum, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae (n. III).

Luego, a lo aquí dicho opone Petau el texto de Boecio 'Omne corpus quod... materia subiecta' (De duabus naturis, Ml. 64, 1350) y este otro: 'Nec vero fieri potest... invicem permutari' (Ml. 64, 1350). En estas largas alegaciones nos parece que Petau tan sólo se equivoca al creer que el 'De unitate et uno' afirma una misma materia en todos los seres. Examinaremos después ese prárrafo en que la ve *más disertamente* afirmada. En esas mismas palabras de ese párrafo encuentra el padre Théry la afirmación de la pluralidad de formas:

La solution pluraliste exposée par Avicebron allait trouver un premier écho dans les écrits personnels du traducteur du 'Fons vitae'. C'est Avicebron que nous retrouvons tout entier dans le 'De unitate' de Gundisalvi: 'quia igitur materia in supremis formata, écrit-il, est forma intelligentiae, deinde forma rationalis animae, postea vero forma sensibilis animae, deinde inferius forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimum autem in infimis forma corporis, hoc non accidit ex diversitate virtutis agentis sed ex aptitudine suscipientis'. Nous reconnaissons là le texte même du 'Fons vitae'. Comme Avicebron, Gundisalvi admet aussi une matière première, substance commune de toutes choses; et comme il y a une matière première, il y a aussi une première forme. Gundisalvi justifie la présence simultanée d'une matière et d'une forme universelles, en disant que si l'une ou l'autre existait seule, il y aurait pour ainsi dire à la base de l'universe un monisme universel; cette unité de la matière ou de la forme se confondrait donc avec l'unité de Dieu. On dirait que Gundisalvi a pris conscience des conclusions panthéistiques qu'on pourrait tirer des principes du 'Fons vitae' et qu'il essaie de les prévenir (Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae... Taurini-Romae 1931). Veremos que en un estudio posterior el mismo Théry dice cosas muy diversas de las que aquí afirma.

MANUEL ALONSO, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

(*Continuará.*)

ANTINOMIAS DEL CONOCIMIENTO HUMANO Y ANALOGIA EN SU ASPECTO PRACTICO

III

Suponemos conocido del lector el artículo, que bajo este mismo título, publicábamos en el número precedente de esta revista.

Constatábamos allí ciertas antimonias ineludibles entre sujeto y objeto de nuestro conocer, por una parte, y entre sujeto y predicado de nuestros juicios científicos, por otra.

La antinomia entre sujeto cognoscente y objeto conocido nos atestiguaba la existencia de algo común a ambos. Algo común—generalmente llamado idea—que se me da simultáneamente realizado en ambos, aunque de modo distinto. Cada una de nuestras ideas, decíamos, posee, en cuanto idea, una verdadera unidad: Es "una" con unidad *análoga* a la del individuo concreto. Y precisamente por ser análoga con respecto a la unidad del individuo nos resulta inconcebible por medio de un concepto simple, a modo de "ens quod".

Paralelamente, lo individual y lo universal de nuestros juicios científicos pueden fundirse en un mismo individuo contingente, porque lo universal—uno en muchos— comporta verdadera unidad objetiva, aunque *análoga* a la unidad del individuo. Y, por consiguiente, también inconcebible si persistimos en nuestro vano empeño de reducirla a un concepto unívoco al que tenemos de la unidad concreta.

Suponemos estos análisis verificados ya en el lugar citado. Y pasemos, sin más, a deducir de ellos algunas aplicaciones.

§ I) *Trascendencia horizontal del verbo "es"*

El individuo concreto Pedro tiene algo que le hace ser *hombre* y algo que le hace ser *tal*. Humanidad e individuación. Por la primera es igual a Pablo, por la segunda se diferencia de todo otro ser.

Y sea el juicio: "Pedro es hombre". "Pedro" es el sujeto. "Hombre", el predicado. Y "es" representa la identidad entre ambos. ¿Identidad exclusiva sin interferencias de elementos distintos? O, ¿Identidad empapada de distinción? ¿Identidad unívoca? o ¿Identidad análoga?

El empirismo opta necesariamente por la primera. Donde sólo circula lo intuitivo, lo análogo habrá de retirarse como moneda falsa, o sospechosa, al menos.

Para el auténtico empirista, sujeto y predicado del juicio son exclusivamente idénticos. Los juicios son tautologías. "Pedro es hombre" equivale a "esto es esto". Cada juicio es una mera constatación de nuestro dedo índice ante un hecho concreto: "eso", "ahí".

Es cierto que el empirismo contiene verdad porque los hechos intuitivamente constatables son reales. Pero se arroga injustamente la exclusiva de lo real. Hay algo más en el juicio: "Pedro es hombre", que la simple designación escueta de "esto" o "aquello".

El predicado "hombre" es aplicable a cada hombre. Hay algo común y universal en cada individuo. La ciencia es verdad.

La verdad de la ciencia y la verdad de los hechos empíricos. Son las dos verdades que atormentaban al pensador de Könisberg, cuando avanzado ya en años despertó de su sueño dogmático al contacto con las obras de David Hume.

Pero un entendimiento como el de Manuel Kant, germanamente racionalista media vida y empíricamente británico lo restante, abocó a un desgaje de la realidad. Creyó a Hume demasiado. Y no quedándole sitio para la ciencia en el mundo extramental, tuvo que hacérselo dentro, en su razón activa, que será, por consiguiente la única artífice de lo universal. Dejó al empirismo fuera y subjetivizó al racionalismo. Ya no será la mente humana quien gire alrededor de los objetos de su ciencia, sino los objetos quienes giren en torno a la mente. El juicio "Pedro es hombre" no es ya la concreción de lo individual y común en el hombre existente "a parte rei". El juicio será en adelante el encuentro entre lo individual empírico, emisario del mundo de las cosas, y lo universal sujetivo proveniente del "yo". La verdad de la ciencia recibe para poder sobrevivir un significado totalmente nuevo.

Hasta entonces las formas, aunque concretizadas, se realizaban en las cosas. Desde ahora serán exclusivamente el sello interno con que la mente acuña la materia que le viene de fuera. Y esa materia ya sellada constituye el juicio científico. El "es" del juicio no es anillo que abraza realidades distintas de un objeto extramental. Es cima a donde suben dos vertientes: la de allá desde las cosas reales, pero acientíficas. La

de acá desde mis categorías universales—por ende científicas—, pero huecas de contenido. El "es" del juicio científico, cumbre que sintetiza las propiedades opuestas de ambas vertientes, será empírico y universal a un mismo tiempo.

Y estamos de vuelta en el punto de partida sin haber avanzado un paso. Si lo empírico y lo universal—sujeto y predicado—no podían fundirse en un mismo objeto extramental, tampoco podrán conciliarse en el "es", sujeto-objeto, de mis juicios. Y si aquí se concilia, ¿por qué no allí?

Creyó Kant haberse resuelto el problema, cuando en rigor sólo lo había trasladado, o mejor, desquiciado. No lo reconoció en el mundo extramental donde los hechos y sus antecesores lo plantearon, y lo suscitó con su copérnica solución donde todo dormía tranquilo. El llamado "problema crítico" ha sido la secuela en los tiempos modernos de una solución enigmática a unos universales mal resueltos. Antes nos oprimía un enigma: el "es" del juicio, sujeto-predicado. Ahora, dos: ése, que sigue intacto, y el "es" del juicio, sujeto-objeto. Los hechos saben vengarse con las mismas armas con que los mutilamos. Tienen su revancha. No los maltratemos.

Volvamos al fenómeno inicial: El objeto de un juicio, por el mero hecho de serlo, es identidad entre sujeto y predicado; Pedro realiza la definición de "hombre". Y el objeto de un juicio, por el mero hecho de ser universal y científico, es una desidentidad entre sujeto y predicado; el contenido íntegro del predicado "hombre" se verifica en Pablo; pero el contenido íntegro del sujeto "Pedro" no se verifica en "Pablo", porque Pedro no es Pablo.

Emile Meyerson se encara valientemente con el enigma [45]. Pero desconfiamos de toda solución que no venga marcada con el sello de la *analogía* [46]. Sólo así, permaneciendo verdadera y real la proposición del juicio—ya que el sujeto es idéntico al predicado—, puede darse progreso en nuestros conocimientos, porque el predicado sobrepasa al sujeto y es en algún modo distinto de él: "Simul" idénticos, y "simul" distintos. Es decir análogos.

Por tener el predicado valor universal, aun para seres que no conozco, hay ciencia y progreso científico; y por identificarse con este sujeto concreto "hoc", real y verdadero, tiene por ello valor real.

---

[45] Emile Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, t.I, c.V, n.161, p.273.

[46] La historia de la Filosofía nos muestra a los defensores de la identidad en lucha irreductible contra los partidarios de la distinción. Véase el excurso histórico que hace a este propósito Emilio Meyerson en la obra citada, t.I, c.V, pp. 262ss.

Un objeto existente es la identificación en un ser concreto de individuación y universal entre sí distintos. La individuación concreta y real de Pedro, identificada con el universal "hombre", es verdaderamente "hombre". Y el universal "hombre" realizado por identificación con cada una de las individuaciones adquiere sin perder su valor universal, la realidad y firmeza del individuo concreto.

Individuación y universal, incapaces de existir por separado, se realizan en el individuo concreto, comunicándose mutuamente sus propiedades. En el juicio "Pedro es hombre", el individuo en cuanto *tal* es el sujeto, en cuanto "hombre" es predicado, y en cuanto concreción de taleidad y universalidad responde al "es" identificación de ambas en el individuo Pedro.

Individuación y universal son análogamente uno en cada ser concreto contingente que los realiza. Ambos son el mismo ser físico. Pero mientras la individuación sólo se asoma una vez a las puertas del ser, el universal se distiende en innumerables individuos. Aquélla es incomunicable a toda otra individualización; éste se comunica a todas las individuaciones con las que por unión intrínseca realiza otros tantos individuos.

El "es" del juicio científico es un "uno" que alberga en su seno elementos opuestos. Por la individuación, el "es" del juicio es estático, inmóvil, un hecho experimental, fijo. Por lo universal, el "es" del juicio es dinámico, móvil, progresivo, abierto; más aún, identificado análogamente con todos los otros individuos que participan como él la misma naturaleza. Así concebido el "es" de nuestros juicios científicos, satisface las exigencias del emperismo y de la ciencia. Aunque no satisfaga, ciertamente, mis tendencias innatas de pensarlo con concepto intuitivo. Sólo Pedro, el individuo concreto es intuíble. Sus elementos "hombre" e "individuación" me vienen connotados por los mismos fenómenos antinómicos que me ofrece la realidad. Y únicamente los conceptos análogos pueden reproducirlos con fidelidad sin deformarlos.

Y mientras persistamos en considerarlos con conceptos unívocos al modo que pensamos en el hombre individualizado, nos perseguirá insoluble el enigma de la ciencia real. Demos vía libre a la analogía que espontáneamente brota ante el choque de las antinomias encerradas en el juicio científico. Ella misma se nos brinda como solución.

La analogía salvó al catolicismo de los escollos del panteísmo y del agnosticismo al ventilarse los problemas teológicos. La analogía nos libra ahora del empirismo acientífico y de los idealismos platónicos y agnósticos, tratándose de la realidad ontológica de la ciencia.

§ II. *Trascendencia vertical del verbo "es".*

El que considera la idea como un simple duplicado o una mera reproducción fotográfica espiritual de la realidad corpórea, con razón busca la unión entre ambos mundos, cuerpo y espíritu. Pero mientras se rija por la máxima de que sólo lo espiritualizado es "actu" inteligible, nunca podrá lanzar un puente que llegue a tocar inteligiblemente la orilla de lo real materializado. Se quedará a oscuras en su creencia de que las ideas representan fielmente la realidad material. Cortadas las amarras que le anclaban a tierra se ha convertido en puro espíritu incapaz de asirse de nuevo a lo real tangible. Descartes, Leibniz...

Muy otra es la realidad. En mi acto cognoscitivo humano hay unión no física, pero sí intrínseca entre el objeto externo corpóreo y lo espiritual inmanente. El hecho se me impone. Ni valen tergiversaciones so pretexto de ser incomprensible. Aunque incomprensible, si es hecho cierto, cierto que no habrá en él contradicción. En efecto:

No es lo mismo "*ser*" que *ser* "*unido*". Es cosa muy distinta "*ser por esencia*" y "*ser por unión*". *A* nunca puede ser *B* por esencia. Pero *A* puede ser *B* por unión. Ahí se encierra precisamente el misterio fecundo de toda unión intrínseca, en la que cada elemento, sin dejar de ser lo que le corresponde por su esencia, adquiere por comunicación las propiedades del otro componente. ¿Enigma? No lo negamos. Pero, al fin, un hecho.

Y el conocer es unirme intencionalmente a las cosas. Me hago en un orden superior lo que las cosas conocidas son en su ser físico. He ahí el axioma.

Axioma que admitido sin reparos traslada al plano cognoscitivo lo expuesto en el párrafo anterior, sobre la realidad en su plano físico extramental.

Un objeto conocido con mirada intuitiva era siempre algo concreto. Y por él veníamos en la pista de realidades no intuíbles, aunque sí cognoscibles: individuación, universal...

Traslademos toda esa realidad al plano intelectivo: Al individuo intuído responde mi acto de intuir. Ambos concretos. A lo universal realizado físicamente en el individuo Pedro y en Pablo y en todos los hombres responde mi *idea* universal de "hombre" realizada también—espiritualmente—, en un acto concreto de conocimiento. El universal *físico* se apoya en el concreto físico. La *idea* universal se sustenta en un conocimiento concreto e intuitivo. Mi idea abstracta me viene suspendida de

algo intuitivo, siquiera sea de la imagen verbal de aquello en que pienso. Lo abstracto cabalgando en lo intuitivo es en mi mundo mental, reflejo de lo universal en lo concreto del mundo objetivo. Mi mundo lógico, identidad análoga con lo ontológico.

Una curiosidad: ¿Por qué lo universal, en cuanto "*uno en muchos*", no es visto intuitivamente como los individuos concretos? No es ésta la ocasión de entrar en análisis detallado sobre las causas de nuestra abstracción. Ello nos llevaría al binomio espíritu-cuerpo del ser humano. Bástenos para nuestro intento dejar bien asentada la verdad de la unión intencional entre el objeto conocido—ora concreto ora universal—, y el sujeto cognoscente, intuitivo para lo concreto y abstractivo para lo universal. La idea, intuitiva o abstracta, es la misma realidad, concreta o universal, respectivamente, que se espiritualiza en mi yo intelectivo: El entendimiento se hace todas las cosas". Es un aforismo, y lo admitimos como verdad suficientemente justificada por la experiencia.

Una verdad de la que no debo hablar con los mismos conceptos unívocos que aplico a las realidades físicas sensibles. Mi argumentación vendría dañada en su propia raíz. Equivaldría a expresar los sonidos por colores.

¿Y no habrá sido el llamado "problema crítico", tal como se ha planteado en los últimos años, un caso más del error que venimos apuntando?

¿Por qué se accede y da lugar al problema sino porque, de hecho al menos, se concibe la idea como una imagen física de la realidad extramental?

¿Y por qué se encierran sus partidarios en el más replegado santuario de la autoconciencia, sino porque allí se toca la identidad física del yo cognoscente y del objeto conocido?

Pero se ha desquiciado el problema. El problema no es físico. No se trata de salvar una identidad física, sino una identidad cognoscitiva. Y cognoscitivamente tan inmediata es mi unión con el objeto conocido cuando pienso en Marte como cuando soy consciente de mi propio yo.

El proceso físico requerido para que las cosas actúen físicamente en mi espíritu podrá ser más o menos complicado. Será siempre un prerequisito ontológico necesario; pero el acto mismo cognoscitivo, en cuanto tal, se halla constituido por la unión inmediata del sujeto cognoscente con el objeto conocido. No hay puente físico entre el yo y el objeto. El puente es de otro orden; es el mismo acto de conocer, unión *intencional* entre ambos. Conocer es unirme *inmediatamente* en un orden *no físico* con las cosas conocidas. Conocer es llegar a ser cognoscitivamente lo

mismo que las cosas son ya en su realidad física, Por ello toda idea es necesariamente verdadera y real al ser verdadera identificación, en algún modo, con el objeto por ella percibido.

Evidentemente, el objeto de nuestros conocimientos va evolucionando. El reino extrasujetivo de las cosas va cayendo sumiso bajo el cetro conquistador de mi espíritu cognoscente. Nuevos y más conocimientos, a manera de tentáculos intelectuales, van penetrando poco a poco en las interioridades del ser. Como la materia va vivificándose al contacto inmediato y físico de una forma vital, así los seres *van siendo conocidos* al contacto inmediato pero intencional de una forma cognoscente cual es mi espíritu. Cada espíritu que nace es un nuevo sol que alborea para iluminar intelectualmente las inmensas llanuras del ser.

Admitamos la unión analógica entre mi espíritu y el mundo material como algo sugerido por los hechos y en consonancia con ellos. Admitamos la trascendencia vertical inmediata del yo intelectivo al objeto externo, y no cedamos a la tentación innata de hacer física de la metafísica.

En resumen: El "es" de cada juicio universal está preñado de tensiones múltiples.

a) Tensión sujeto-predicado en el objeto conocido y en el sujeto que conoce. En el objeto es tensión que coordina el avance científico. En el sujeto es tensión que coordina mis conocimientos universales.

b) Tensión sujeto-objeto que identifica intencionalmente al yo con las cosas, comunicando realidad a lo vital sujetivo y revitalizando los objetos, que ascienden así a un rango de existencia más noble.

El "es" del juicio es foco que irradia rayos ultravioletas—invisibles, pero reales—en las cuatro direcciones: sujeto y objeto, sujeto y predicado. Si los niego, porque no se ven, me quedo a oscuras en el problema de los universales, en el problema de la abstracción, y en el problema llamado "crítico". Pero no puedo negarlos porque la realidad me los impone como "análogos".

El ente ontológico contingente se libró de la contradicción por la ya conocida "analogía del ser". El juicio, conocimiento contingente se librará también del absurdo por la analogía del juicio. Ambos seres, ontológico y lógico son contingentes; y a ambos les cuadra de idéntica manera las razones por todos aducidas para la analogía del primero. Las más antinómicas realidades se funden así en algo común no explicable por conceptos unívocos, pero tampoco absurdo. Es la unidad analógica de la realidad misma del ser.

§ III. *El "yo" consciente de tal trascendencia.*

Hay trascendencia vertical del yo al objeto, en mi conocimiento. Y hay algo más. Yo soy consciente de tal trascendencia. Y por ello puedo justificarla.

A diferencia del irracional que ve, oye y goza de todo un mundo sin saberlo, yo poseo cuanto conozco, cayendo en la cuenta de que es mío. El animal vive a lo sonámbulo; yo despierto, en vigilia. De ahí que mis juicios no sólo contengan la identidad sujeto-objeto, denominada comúnmente evidencia ontológica o "simple aprehensión", sino un caer en la cuenta de tal evidencia, llamado "afirmación".

Por la primera, sujeto y objeto constituyen una entidad relativa, que llamamos acto de conocer. Por la afirmación, el acto de conocer se autoconoce a sí mismo como entidad que une intencionalmente a sujeto y objeto. La simple aprehensión es *sciente*. Y al autotrasparentarse a sí propia tórnase *consciente*, "cayendo en la cuenta" de su entidad cognoscitiva.

El simple hecho de nuestra trascendencia vertical autoconsciente lo incluye todo. Como trascendencia vertical ilumina las palabras del Santo Doctor Tomás de Aquino: "la esencia del conocer es asemejarse al objeto conocido" [47].

Como autoconsciente—al ser recibida en un yo espiritual capaz de autotrasparentarse—, mi idea se reconoce a sí propia en su mismo conocer las cosas, realizando así una verdadera reflexión crítica *concomitante*. El conocer las cosas, se autoconoce. He ahí los dos elementos esenciales e inseparables que integran en este mundo mi conocimiento intelectual humano.

Y viene la aplicación práctica:

Es indudable que la razón de un juicio *inmediatamente* evidente no pueda apoyarse en otro juicio anterior, so pena de admitir una cadena indefinida de eslabones donde no hay un primer anillo, razón de sí mismo y de los que de él cuelgan. El por qué de todo juicio de evidencia inmediata ha de esconderse en el interior del mismo juicio.

Ahora bien; cuando exijo el por qué de un acto cognoscitivo, busco el sostén de la afirmación en él contenida. Y la respuesta última a mi último por qué—hemos llegado a la evidencia inmediata—es la evidencia ontológica también incluída en el acto cognoscitivo. La razón de ser de

---

[47] S. Th. *De Verit.* q.2, a.3, ad I.

esta afirmación que establezco, es *esta evidencia ontológica,* aspectos ambos vivos en el interior del conocimiento consciente. Es el "porque sí", respuesta obligada ante la última instancia a algo en sí mismo inoncuso.

Dos y dos son cuatro. ¿Por qué? Busco razones extrínsecas al juicio mismo, y no las hallo. Pero aunque no las halle sigo afirmando que dos y dos son cuatro, porque veo evidente que es así. Veo que es evidente y no lo veo en nada extrínseco al acto mismo. Luego en el mismo *acto* concreto de afirmación se da la evidencia. Evidencia y afirmación integran como elementos esenciales e inseparables mi acto concreto de juicio.

Debido a la trascendencia vertical de mis conocimientos cada idea era objetiva por lo que tiene de elemento "cosa", y era espiritual por recibirse inmanentemente en un "espíritu". Lo objetivo es la evidencia ontológica. Lo espiritual es la autoconsciencia, es el "caer en la cuenta", es la afirmación de que así es. Objeto y espíritu, evidencia y afirmación son elementos esenciales e inseparables de mi acto concreto de juicio.

El peligro se esconde en querer tratar tales realidades metafísicas como si fuesen entidades concretas de orden físico, únicas que vemos con concepto unívoco. Y naturalmente, al buscar en *otro* acto cognoscitivo la razón de mis evidencias, por fuerza doy en un proceso indefinido; ya que estoy buscando *fuera* del presente acto cognoscitivo y con concepto *unívoco,* lo que únicamente se halla *dentro de él* como uno de sus elementos esenciales y perceptibles tan sólo, como tal, con concepto *análogo.*

Sé que en el interior de cada juicio evidente se esconde su razón lógica. Pero sé también que tal razón lógica no puede manifestarse *sino unida* al otro componente, a la afirmación, formando así ambas el acto concreto de mi entender. Ambos elementos son inseparables y sólo pueden ver la luz del ser concretizados en mis juicios. Unicamente, así son intuíbles, al menos por ahora, enraizado como se halla nuestro espíritu en el barro de la carne.

IV. Reflexiones

Podríamos haber puesto punto final a nuestro estudio con las últimas palabras del párrafo precedente. Pero nos venció el deseo de patentizar que este sentido de misterio filosófico en el que nos hemos movido es muy del espíritu de la verdadera sabiduría.

El sentido del misterio abunda en los artistas geniales, en los gran-

des sabios, en los filósofos de raza, en los teólogos, en los contemplativos [48].

"Una visión estrecha de la doctrina de los grandes maestros tradicionales, como Aristóteles y Sto. Tomás, puede hacernos olvidar que ellos poseían el *sentido del misterio*" [49].

"Poseía eminentemente el sentido de lo real y del misterio oculto en la realidad, el Doctor que proclamaba la necesidad de escoger entre la existencia de Dios esencialmente distinta del mundo, o el absurdo asentado en la raíz misma de todas las cosas" [50].

Posee el sentido del misterio quien, como Sto. Tomás, posee *el sentido* de la analogía [51], quien no tema a los hechos sean los que fueren, porque sabe que si son realmente hechos, no se pueden mutuamente destruir.

"Con frecuencia el espíritu filosófico busca la verdad en una cumbre que domine las posiciones erróneas y el eclecticismo... Con frecuencia no llega a definir bien la meta, pero la presiente, aunque sin verla, en la intersección de dos lados de un triángulo" [52].

No veo la intersección de sujeto y objeto en nuestro conocimiento; efecto y causa, en la acción; dos entes concretos, en su relación mutua; dos seres distintos, en su unidad común... No veo ese centro enigmático donde confluyen los radios opuestos de una misma esfera. Pero veo que ese centro ciertamente existe. Es la acción, la relación, la unión... realidades *en sí mismas* por ahora inituíbles, que constituyen el nudo gordiano de tantas disputas filosóficas, precisamente porque son realidades análogas, si se las compara con estas otras concretas y sensibles, *únicas* que en este mundo intuímos.

Analogía y misterio que se remontan a un nuevo plano, al entrar en la región del ente increado, y que alcanzan su ápice cuando entramos en el sacro recinto de la Teología, donde la voz de Dios me pone en contacto con hechos y verdades sobrenaturales.

No es que tales verdades análogas pierdan certeza, pero sí pierden inmediatez de conocimiento. Pierden la evidencia inmediata.

Siempre lo real es más pletórico, rico y complejo que mis conceptos unívocos. En lo real, total e íntegramente considerado surge espontáneo

---

[48] GARRIGOU LAGRANGE, *Le sens du mystère*. c.I, p. 27.
[49] *Ibidem*. p.122.
[50] *Ibid*. p.124.
[51] *Ibid*. p.127.
[52] GARRIGOU LAGRANGE, *Le sens du mystère* c.I, p.130.

lo análogo que desbordando lo unívoco se refugia en un metasensible misterioso.

Tiene razón el sentido común cuando sonríe escéptico ante las argumentaciones del filósofo racionalista que concluye contra algún hecho. Probablemente no llegará el vulgo a captar las sutilezas filosóficas. Pero le da lo mismo. Menosprecia "a priori" toda conclusión que contradiga o falsifique cualquiera de las realidades físicas o metafísicas que le constan ya con certeza.

No sabrá responder, y se encogerá de hombros. Y de hecho está viviendo lo que constituye el germen vital e imperecedero de la sana Filosofía: El sentido del misterio.

Quizá también el pensador orgulloso y petulante se sonríe de la estúpida credulidad del vulgo, que tan fácilmente admite verdades o hechos cuya *naturaleza* no se ha *explicado* aún.

Mas de esperar a la explicación filosófica como prerrequisito para la admisión de la realidad, todavía no se habría dado un pensamiento humano; porque ningún filósofo nos ha explicado de una manera clara y sin sombras la naturaleza de nuestros actos cognoscitivos.

Tiene razón el sentido común. El hecho o la verdad en él implicada no se conmueve lo más mínimo ante el "cómo" de mi curiosa razón. Sigue tan firme, existan o no filósofos. Pero el sentido común debe agradecer al verdadero filósofo la constatación consciente, clara, delimitada y armoniosa de tantos matices para el vulgo inadvertidos, y la explicación más o menos misteriosa que reflejamente nos libra del absurdo. No aspiremos a la luz sin sombras mientras peregrinamos por la tierra. ¿Por qué hemos de pretender medir a Dios y sus obras con la microscópica medida de mi razón finita? ¿Por qué hemos de reducir la zona de nuestra humildad intelectual al sacrosanto recinto de la Teología?

Hay en Teología algunos hechos revelados por Dios cuya conciliación desborda al entendimiento humano. Como revelados por la Verdad, son hechos incontrovertiblemente ciertos. Como inexplicables, son también misteriosos.

Pero tampoco escasean en Filosofía esa clase de hechos o verdades que, oprimiendo con su maciza realidad nuestra razón natural, resbalan a toda conciliación plenamente satisfactoria. Con ellos y por ellos se iluminan las cosas. Pero su potente luz meta-empírica ciega nuestros ojos de carne, si osamos mirarlos de hito en hito.

Lo único filosófico es reconocer la existencia de una Realidad infinita que habiendo dejado caer en nosotros una chispita análoga de su luz, nos dió con ella la certeza inmediata o mediata de tantas maravillas

—físicas y sensibles, unas, metafísicas y trascendentes, otras—, pero no tuvo a bien el halagarnos con la satisfacción íntima de penetrar el "por-qué" o el "cómo" de todo cuanto El ha creado.

Ha preferido la Suma Verdad que en ese anhelante "por qué" se nutra la verdad humilde y confiada del creyente y no el escepticismo desesperado y trágico de algunos existencialistas contemporáneos.

Todo sistema teológico exclusivamente racionalista viene abocado a la siguiente disyuntiva: O su *sistema*—claridad y lógica sin sombras—, o un *hecho revelado*—, oscuridad y misterio.

Pelagianos y calvinistas navegaron empujados por una lógica exageradamente antropomórfica hasta dar en el profundo de la herejía: Encallaron contra un hecho misterioso revelado por nuestro Señor.

Todo sistema filosófico *exclusivamente* racionalista viene abocado tarde o temprano a parecida disyuntiva: O el *sistema* o un *hecho*. Si niega o contorsiona el hecho para hacerlo entrar en la inteligibilidad de un sistema todo luz y claridad, deja de ser *filósofo verdadero*. Si renuncia a su sistema y principios, refugiándose en un más allá meta-empírico, misterioso y clari-oscuro, deja ya de ser *racionalista*.

O el *misterio suprarracional* impuesto por mi misma razón, o al absurdo *antirracional* de negar un hecho. He ahí la disyuntiva.

O claridad irreal o realidad misteriosa. Por la primera se han lanzado rebeldes los herejes de la Filosofía. Por la segunda caminan seguros todos los sistemas perennes de la verdadera verdad. El punto de arranque podrá ser distinto, o en el sistema, o en la cuestión debatida. Pero el centro a donde todos terminamos apuntando, en la respuesta última al último "por qué" del objetante, es siempre el mismo: "el misterio filosófico de la Analogía".

PEDRO GARCÍA ASENSIO, S. I.

Oña (Burgos)

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

METAFISICA DE LA LIBERTAD HUMANA

I. *El libre arbitrio, medio entre dos concepciones extremas.*

Después del período histórico en que prevaleció el racionalismo sistemático a lo Espinosa o a lo Hegel, que, naturalmente, negaba la libertad de libre arbitrio, se ha llegado a tiempos del irracionalismo, en los que si bien se admite generalmente la libertad, tampoco puede admitírsela como libre arbitrio.

Es decir, un extremo consiste en afirmar la libertad absoluta, de pura espontaneidad, no razonada, no razonable, no arbitral: ninguna cortapisa racional. El otro extremo niega esta libertad absoluta, y por tanto "toda" libertad, al no conocer ningún término medio.

Es obvio que suceda así, porque estos sistemas tampoco hallan un término medio en lo que se refiere al alcance y valor de los conceptos universales: en vez de admitir su valor representativo como extraído de la realidad existencial mediante la abstracción (y por tanto limitado por ella, con carácter esencialmente analógico); el irracionalismo les niega todo alcance metafísico, mientras el racionalismo por el contrario, los supone producto de intuición directa y exhaustiva.

Pues bien, esta dualidad gnoseológica, espontáneamente tendrá su paralelo en el tema de la libertad.

Para nosotros, que admitimos el valor metafísico de los conceptos universales, pero que los limitamos radicándolos en la realidad de que se abstraen, habrá una autodeterminación, que ni será de pura espontaneidad irracional (como concibe por ejemplo el existencialismo), ni de pura deducción racional (como imagina Hegel): entre ambos extremos admitiremos, sí, un *arbitrio* (por tanto racional), pero libre; admitiremos una *libertad,* sí, (por tanto dominio del propio acto), pero arbitral.

Por esto es sumamente interesante examinar a la luz de la Metafísica el tema de la libertad, no sólo para comprender mejor las raíces ontológicas de la libertad, sino también para encuadrarla dentro de la síntesis metafísica.

II. *La pura espontaneidad irracional.*

Entre los muchos filósofos que, como consecuencia de negar el valor de los conceptos, no pueden concebir una libertad arbitral, razonada, y que por tanto propenden más o menos hacia la pura espontaneidad, merece, sin ninguna duda, ser citado, Enrique Bergson.

Bergson emprendió una lucha denodada contra el determinismo, y defendió decididamente en su misma tesis doctoral la libertad [1]. Combatió tanto contra los asociacionistas, como contra los deterministas (que desde el campo científico oponían la causalidad cerrada, la conservación de la energía, etc.), y también luchó contra Kant, afirmando que podemos alcanzar el propio "yo" en cuanto libre [2].

Bergson para romper las barreras de su ambiente filosófico opuso la *intuición* de la *duración* cualitativa a la simultaneidad o yuxtaposición *cuantitativa, conceptual* matemática, para declarar así que lo segundo no es apto para alcanzar lo primero, y por tanto no puede negarlo. Pero con ello exageraba la irreductibilidad de la intuición, y deprimió el alcance del concepto. Por esto es obvio que pusiese una libertad de pura espontaneidad, creyendo que una libertad arbitral habría de conducir forzosamente al determinismo [3]. Y finalmente declaró que la libertad así concebida mediante la intuición de la duración del propio "yo", es indefinible [4] para los conceptos.

Muy distinto de él es un filósofo de la existencia, tan conocido como Karl Jaspers. Después de analizar varios aspectos requeridos y clases de libertad (admite el "libre arbitrio", *Willkür),* con los conocimientos previos que se suponen, llega finalmente a la *libertad existencial,* la cual ni es el capricho

---

[1] BERGSON, H.: *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris, 1889, cap. III y conclusión.

[2] O. c., edic. 1914. Conclusión, pág. 179-189: "Kant imagine des choses en soi d'un côté, et d'autre part un Temps et un Espace homogènes au travers desquels les choses en soi se réfractent: ainsi naîtraient d'un côté le moi phénomène, celui que la conscience aperçoit, et de l'autre les objets extérieurs. [...] Mais peut-être cette distinction est elle trop tranchée, et cette barrière plus aisée à franchir qu'on ne le suppose. Car si, par hasard, les moments de la durée réelle, aperçus par une conscience attentive, se pénétraient au lieu de se juxtaposer, et si ces moments formaient par rapport les uns aux autres, une hétérogénéité au sein de laquelle l'idée de détermination nécessaire perdît toute espèce de signification, alors le moi saisi par la conscience serait une cause libre, nous nous connaîtrions absolument nous-mêmes, et d'autre part, precisément parce que cet absolu se mêle sans cesse aux phénomènes et, en s'imprégnant d'eux, les pénètre, ces phénomènes ne seraient pas aussi accessibles qu'on le prétend au raisonnement mathématique".

[3] O. c., pág. 136: "l'on distingue dans l'acte libre plusieurs phases successives, représentation des motifs opposés, hésitation et choix, dissimulant ainsi le symbolisme géométrique sous une espèce de cristallisation verbale. Or, il est facile de voir que cette conception véritablement mécaniste de la liberté aboutit, par une logique naturelle au plus inflexible déterminisme".

[4] O. c., pág. 167-168: "On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. On analyse, en effet, une chose, mais non pas un progrès; on decompose de l'étendue, mais non pas de la durée [...] et comme on a commencé par figer en quelque sorte l'activité du moi, on voit la spontanéité se résoudre en inertie et la liberté en nécessité. C'est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme".

de la *Willkür*, ni una determinación racional y razonada [5], sino pura espontaneidad de un salto hacia la transcendencia, por el que así toma el *Dasein* una orientación en el mundo, lejos de toda ciencia y conocimiento. En esta libertad halla el ser, y a la vez se coloca también ante el fracaso de un salto en el vacío, pues nuestro ser, que constitucionalmente tiende al absoluto, al ser sin límite, sin embargo (según él) sólo halla la existencia en el *Dasein* empírico y limitado, por tanto finito y perecedero. Como nota Tonquédec, que pone de relieve una de las frases típicas jaspersianas, "im Scheitern das Sein zu erfahren..." "hacer la experiencia del ser en el fracaso..." [6].

En cuanto a Sartre, baste con mencionar su concepción de la libertad, por un lado tan desmedida, que hace al hombre responsable hasta de haber nacido, y por otro lado tan ciega y sin motivos racionales (supuesto su modo de imaginar que "la existencia precede a la esencia"), que equivale a querer suprimir la verdadera responsabilidad del hombre, en aquellos actos, en que preferiría creer que no la tiene [7].

III. *La pura determinación racional.*

Si después de examinar qué concepción sobre la libertad fluye espontáneamente de los autores irracionalistas, a partir de su posición, que niega todo alcance ontológico a los conceptos, volvemos ahora los ojos al extremo opuesto, fácil será advertir qué dirán sobre la libertad aquellos autores racionalistas, que de un modo u otro, exageran el poder conceptual, o aquel medio (llámese "intuición", o como se quiera) con que pretenden sustituirlo.

Tales son, por ejemplo, Hegel, Espinosa o Leibniz. Es especialmente interesante Leibniz, porque en él no se hallan preocupaciones idealistas (como en Hegel), ni panteístas (como en Espinosa), y por tanto su racionalismo tiene más el carácter de "ejemplar" o "típico". Se presta, pues, a ser tomado a modo de ejemplo, que ilustre una actitud típica del racionalismo dentro de diversos grados y matices.

Leibniz, como gran conciliador que era, admitió el nombre de libertad. Pero ¿qué contenido había bajo este nombre, bajo esta etiqueta? Así como mantuvo los nombres escolásticos de "materia" y "forma", o de "acción" y

---

[5] JASPERS, K.: *Philosophie*, 2ª Aufl., Berlin, 1948. Libro II, 2.ª parte, § 6, Freiheit, pág. 449-450: "Die *existentielle* Wahl ist nicht das Resultat eines Kampfes der Motive (dies wäre ein objektiver Vorgang), nicht die nur sheinbare Entscheidung nach Ausführung gleichsam eines Rechenexempels, das ein Resultat als das richtige ergibt (dieses wäre zwingend; ich kann es nur als evident anerkennen und mich danach richten), nicht Gehorsam gegen einen objektiv formulierten Imperativ (solcher Gehorsam ist entweder Vorform oder Abgleitung der Freiheit). Vielmehr ist das Entscheidende der Wahl, dass *ich* wähle".

[6] De TONQUÉDEC, J.: *L'existence d'après Karl Jaspers*. Paris, 1945, cap. III, La liberté, § 1, pág. 28.

[7] SARTRE, J. P.: *L'être et le néant*. Paris, 1948, IV, 1, pág. 516: "La liberté, c'est précisément le néant qui *est été au* coeur de l'homme et qui contraint la réalité humaine, à *se faire*, au lieu *d'être*. Nous l'avons vu, pour la réalité humaine, être c'est *se choisir*: rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter*"; pág. 527; pág. 547.

"pasión", o de "muerte" y "nacimiento", y otros muchos más, pero con un sentido tan radicalmente diverso, que en realidad equivalía a negar estas nociones [8], asimismo admitió de nombre la libertad, pero realmente su libertad importaba un determinismo físico que la negaba.

En efecto, él, que dando a los "posibles" o "ideas" un como propio peso o razón suficiente hacia la existencia (de modo que, como dice en alguna parte, si Dios crease un triángulo sólo en el mundo, habría de hacerlo equilátero, por no haber "razón suficiente" para otra cosa: y por ello el mundo creado era, según él, "el mejor de los posibles"), tampoco podía admitir la libertad como una "indiferencia activa", que rompa esta rígida concatenación conceptual.

Los "motivos" o razones conceptuales, de tal modo actúan sobre la libertad, que a mayor fuerza o peso en el motivo, seguirá ineluctablemente la determinación voluntaria. La consecuencia es obvia, la libertad será en todo semejante a una balanza; y lo que son las pesas para producir el descenso de un platillo, eso exactamente será el mayor peso racional de un motivo, para mover la libertad [9]; es decir: la balanza no tiene necesidad *metafísica* (expresable, v. gr., "matemáticamente") para bajar hacia un lado; pero sí *física* (supuesto el mayor peso de un lado); de modo semejante sucede, según él, en el espíritu libre supuesto un motivo de mayor peso. El racionalismo, pues, mantiene tal vez de palabra el nombre de libertad, pero en realidad da tal preponderancia al factor racional, que la suprime. El "arbitrio" destruye todo aspecto de "libre". Quien conociese perfectamente, v. gr., la noción de César, vería en ella con toda claridad (anteriormente a conocer los hechos históricos tal como sucedieron), su determinación futura de pasar el Rubicón.

Creo que nadie me negará, después de lo que antecede, la primera conclusión, que he pretendido sacar, a saber: que tanto los sistemas, que deprimen, como los que exageran nuestro alcance conceptual, digamos mejor "arbitral",

---

[8] LEIBNITII, G. G.: *Opera Omnia* [edit. Lud. Dutens], Genevae 1768, vol. II, pars 1ª; las acciones son *perceptiones*: "in substantia simplici non reperietur aliud, hoc est, praeter *perceptiones*, earumque mutationes in ea nil datur. Atque in hoc solo consistere debent omnes *actiones* internae substantiarum simplicium", pág. 22 (n.º 17 de la Monadologia); cfr. ibid. pág. 319, 321, etc.; para él "materia prima" es "extensionis et antitypiae, seu diffusionis, et resistentiae exigentiam", pág. 294; "la matière n'est qu'un phénomène", pág. 499; 500; vol. V, pág. 19; y la forma es para él la "fuerza" activa, siempre actuándose (o mejor, la serie sucesiva de actuaciones...) puesto que es esto todo su ser; y en cuanto a "nacimiento" y "muerte" no existen más que en la *apariencia de los agregados*, o sea de los "fenómenos fundados, como el arco iris", en cuanto que "apretándose, encogiéndose" la manifestación de una mónada hasta ser "un point resserré" ya no la vemos, y tenemos al ser por muerto; y al revés, del nacimiento. Según él, pues, las almas de los animales son inmortales, aunque Leibniz (¡el eterno conciliador!) dice que no hemos de usar esta expresión: "Etiam verae substantiae compositae non gignuntur, nisi ad sensum; nam, ut saepe dixi, non tantum anima, sed et animal manet. Non oriuntur, vel occidunt nisi modificationes et (ex substantiatis) aggregata, id est accidentia vel entia per accidens" (vol. II, 1.ª parte, página 319).

[9] LEIBNITII, o. c., vol. II, 1.ª parte, pág. 196, núm. 3; pág. 197, núm. 4; pág. 199, núm. 9; pág. 142-143, núm. 3; véase la réplica de Clarke contra Leibniz, ibid., página 171.

negarán el "libre arbitrio", o bien por reducir la libertad a un mero impulso irracional, o bien al contrario por sujetarla a una estricta moción racional.

Frente a ambas posiciones, queda, pues, abierto el camino para la solución intermedia, que es la que propugna nuestra filosofía escolástica, al juntar en un solo concepto las dos nociones de "libre" y de "arbitrio".

Sólo ha de observarse, antes de seguir adelante en nuestro estudio, que no es mi intento exponer ahora la teoría psicológica de la libertad, sino descubrir la raíz metafísica de la libertad, es decir, aquello a partir de lo cual otros podrán desarollar la doctrina psicológica.

IV. *La naturaleza de nuestro conocimiento, raíz de la libertad.*

La naturaleza de un ser se manifiesta por su acción: *operari sequitur esse*, decía el viejo adagio. Esta doctrina del principio de finalidad halla una de sus aplicaciones más adecuadas en el caso de la libertad, si queremos hallar la raíz última de su explicación.

En efecto: 1.°, de la naturaleza de nuestro entendimiento procede que su modo de actuar sea abstractivo; 2.°, según este modo abstractivo de nuestro conocer, seguirá un proceso paralelo la facultad tendentiva, que no tenderá como a objeto proporcionado o adecuado suyo, a un bien determinado, finito, sensible, sino que sólo bajo la abstracción del bien "como tal" apetecerá bienes particulares, pudiendo, por tanto, tener diversas concepciones de cada bien; 3.°, al no ser, pues ningún bien presente su objeto adecuado, quedará el hombre no necesitado: capaz de apetecer éste o aquel bien, pero sin necesidad de tomarlos; es decir, libre. Desarrollemos un poco este esquema tan denso.

Aquel ser que es puramente material, sólo tiene proporción (cuando conoce), para alcanzar objetos materiales, y materialmente; es decir, tal como se los presentan los seres de la experiencia sensible. Un perro no investiga nociones metaempíricas, metafísicas; en lo material singular, halla el objeto adecuado de su conocimiento, y no pasa más allá.

Precisamente por ello su tender o apetecer, también se sacia con los bienes materiales que su conocimiento le presenta.

Ahora bien, todo lo material es finito, limitado. Sería intrínsecamente contradictorio el concepto de un ser "material e infinito actualmente".

Pero hay dos modos de romper estos límites singulares que nos ofrecen los seres presentes ante los sentidos: 1.° *prescindiendo* de límites (es decir, formando una noción universal, que tiene, en cuanto universal, cierta *ilimitación* potencial); 2.°, a partir de ahí, *negando* ya positivamente los límites (es decir, formando la noción de *infinito* actual) [10].

---

[10] Por ello podemos definir la Metafísica tanto ciencia del ser "*precisivamente* inmaterial", u Ontología, cuyo objeto es el ente; como ciencia del ser "*positivamente* inmaterial" o Teología Natural, cuyo objeto es Dios. Las dos definiciones que da Aristóteles de la "Philosophia Prima" se hermanan perfectamente, como demuestra con profundidad Santo Tomás en el Comentario a la Metafísica, lejos de delatar quiméricas oposiciones entre un período platónico y otro empírico, por los que habría atravesado Aristóteles, según han soñado algunos filósofos e historiadores alemanes, que no llegan a advertir que precisamente por poseer la noción metafísica de "ser" (o "pre-

Gracias a este doble modo de rebasar más allá de los límites, poseemos los hombres lo que es el resorte más íntimo de nuestra mente:

a) Podemos formar nociones *universales*, que por prescindir de límites singulares y materiales, se aplicarán: 1.° no sólo a un individuo singular (como hacía el conocimiento sensible, que siempre era de una sola cosa), sino a todos los seres contenidos en su noción, es decir, se predicará universalmente; y no sólo a los objetos materiales sino a los inmateriales, como la noción de "ser", "substancia", "causa", los cuales aunque analógicamente, se dicen con verdad, v. gr., de un árbol y de un espíritu); 2.° no sólo se aplican a los seres finitos, como son los materiales, sino también al Infinito; por ello de ambos podemos decir que son "ser".

b) Podemos pasar de ahí a una noción que en vez de sólo prescindir de límites, positivamente los niegue; entonces pasamos desde un concepto *indefinido*, al de *infinito*.

Ahora bien, las consecuencias que fluyen de la naturaleza abstractiva de nuestra mente, son inmensas.

Ante todo se siguen consecuencias para el mismo conocer; pues al prescindir de límites formando una noción universal, que unívocamente pertenece a muchos, formulamos una esencia, que precisamente por ser común a muchos da la *razón suficiente* y la *causa* de muchos individuos aparentemente desligados: es decir, nos da la ciencia, que es "cognitio per causas". Pero por lo mismo hace al hombre capaz de un *proceso progresivo de ininterrumpida ascensión;* proceso que hace a la mente humana no sólo capaz de conocer a Dios, sino capaz de cierta infinitud, tanto en el sentido de que su conocimiento puede progresivamente desarrollarse siempre más, como en el sentido de que no consta ante la razón que no pueda ser elevado a una visión intuitiva más alta, de la Causa Suprema, visión que de hecho por otro lado sabemos que poseerá.

Tal es, pues, el conocimiento humano: finito y muy limitado, sí; deficiente y menesteroso; pero capaz de una siempre ulterior progresión, es decir, de una cierta infinitud. En efecto, su objeto formal, el ser, bajo el que lo aprehende todo, precinde de todo límite, y bajo su extensión cae todo, aunque su comprehensión sea (como propia del hombre limitado) sólo abstractiva, y por tanto, de ciencia "finita".

Pues bien, es obvio que el proceso apetitivo siga paralelo al cognoscitivo. Y este interesante paralelismo es el que hemos de examinar ahora.

V. *Paralelismo tendentivo.*

"Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est [q. 64, a. 2; q. 80, a. 2]: sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio; ita ex parte appetitus intel-

---

cisivamente inmaterial") podemos pasar racionalmente a la demostración del "Ser Necesario"; es decir, por ser la Metafísica ciencia del *ser en cuanto ser*, puede darnos el medio de que la definamos ciencia de la *Causa Primera*. Como explica muy bien Suárez, sin un "término medio" metafísico no se puede sacar en la conclusión el Ser Necesario.

lectivi se habent voluntas, et liberum arbitrium, quod nihil aliud est, quam vis electiva" [11], dice Santo Tomás, con su profundidad y concisión acostumbradas.

Pero así como a un conocimiento sensible (es decir, material, y por tanto contingente, singular y finito) sigue en los animales una apetición proporcionada, que por tanto hallará su objeto *adecuado*, y su plena saciación en los bienes sensibles o materiales, y finitos (lo cual hace que tienda a ellos *necesariamente)*; del mismo modo o un conocimiento cuya lumbre (bajo la que lo aprehende todo) u objeto formal, prescinde de todo límite, le corresponderá una apetición, que a través del "bien como tal" (prescindido de todo límite) tenderá al *Bien Infinito*, y por tanto a la plena *felicidad* con su posesión.

Por tanto, así como no es objeto adecuado de la ciencia humana el mero estadio empírico, y por ello es capaz de un indefinido desarrollo, asimismo no es objeto adecuado de la apetición o voluntad humana, ningún bien material, limitado, sino el Bien Infinito [12].

Por esto, colocado el hombre ante la visión intuitiva del Bien Infinito, no será libre para no amarle [13]; y en cambio colocado ante cualquier otro bien (que no será su objeto adecuado) es capaz de oscilación, es decir, de deliberación y determinación propia: "la raíz de la libertad es la voluntad, en cuanto sujeto; pero en cuanto causa, es la razón: pues *la voluntad puede libremente tender a diversos términos precisamente porque la razón puede tener diversas concepciones del bien:* y por ello los filósofos definen el libre arbitrio como el juicio de razón que es libre, como si la razón sea la causa de la libertad" [14].

El hombre, lanzado durante su vida en este mundo, hacia "el" bien (noción indeterminada, a través de la cual tiende "al" Bien ya determinado por negación de límites), no lo halla en un objeto particular; ha de buscar dónde está su bien. Esta búsqueda es precisamente lo que le da pie para colocar "su" bien, su fin, en una u otra cosa: es decir, da al hombre su carácter moral, con mérito o demérito; y por lo mismo también supone que tiene la capacidad de deliberar sobre, no ya cuál es el mayor bien "en abstracto", sino "el suyo concreto en aquel momento": "el hombre es señor de su acto por tener deliberación de sus actos: pues por el hecho de que la razón deliberando se halla ante los términos opuestos, la voluntad puede dirigirse a entrambos" [15].

Para nuestro intento, que es más bien metafísico, poco importa ahora saber cuál de las dos concepciones se admita al explicar el modo psicológico

---

[11] SANTO TOMÁS, 1.ª, q. 83, a. 4, c.

[12] II.ª IIae, q. 24, a. 1, c.: "objectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum: objectum vero appetitus intellectivi, vel *voluntatis est bonum* **sub communi ratione boni**, *prout est apprehensibile ab intellectu*".

[13] 1.ª, q. 82, a. 1, c.: "Sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo". Y también por esta razón no es libre (ni capaz de querer) el mal *en cuanto mal;* sólo puede apetecer "lo" malo (es decir, el ser positivo, bueno por tanto bajo algún respecto, pero que en otro tiene privación o maldad), es decir, bajo el aspecto o noción de bien aprehende el mal 1.ª, q. 63, a. 1, ad 4).

[14] 1.ª IIae, q. 17, a. 1, ad 2.

[15] 1.ª IIae, q. 6, a. 2, ad 2. Cfr. "Espíritu" (Barcelona) 2 (1953) 115-128.

con que se verifica la elección: si con la concepción de muchos tomistas, que hace seguir la determinación inmediatamente después del último juicio práctico (pero atribuye a la voluntad el poder de determinar *cuál será el último)* o si con la concepción suarista, que en vez de juicio previo supone más bien un juicio práctico concomitante (pero atribuyendo a la facultad una *indiferencia activa* para determinarse a querer o no querer aquello, o lo otro).

De todos modos, en ambas concepciones queda en pie lo que nos interesa notar ahora al buscar la raíz metafísica de la libertad, y es que siempre hay en la elección libre el cruce de dos elementos: el cognoscitivo (que precisamente por el modo propio de nuestro conocer no está forzado a anteponer un bien determinado, gracias a la aptitud mental humana de poder pensar en otro y otro bien, que *para sí, entonces,* no meramente en abstracto, sea mejor tomar); y el factor tendentivo, que aceptará o no aceptará una proposición concreta, o la hará cambiar por otra: "Para la elección concurre algo por parte del poder cognoscitivo, y algo por parte del poder apetitivo. Se requiere de parte del poder cognoscitivo el consejo, por el que se juzga, qué hay que preferir a otra cosa. De parte del poder apetitivo se requiere que apeteciendo se acepte aquello que por el consejo había sido juzgado" [16].

Estando, pues, la raíz de la libertad en nuestro modo de conocer, de donde brota el peculiar modo de tender, consistiendo el acto libre en el cruce o resultante de los dos, se deduce de este "libre-arbitrio" una consecuencia interesante, y es que si aumentase la claridad y evidencia cognoscitiva hacia un extremo, se tendría entonces (si suponemos igualdad de todas las otras circunstancias) proporcionalmente una mayor dificultad en que la voluntad encaminase la resultante hacia el otro extremo: le sería más laborioso lograrlo, más lento; lo conseguiría tal vez más tarde. Pero aun disminuyendo así el grado de espontaneidad, queda algo de ella; mientras quede, pues, la capacidad de juicio indiferente, queda libre el hombre. Y paralelamente, si en igualdad de otras circunstancias aumentase el impulso o atracción tendentiva (por ejemplo, por una pasión vehemente), disminuiría proporcionalmente el grado de espontaneidad en la elección, y sería mayor el esfuerzo que el sujeto tendría que hacer moviendo con su voluntad el entendimiento para que represente su juicio o consejo; pero sin suprimir la capacidad de formular un juicio indiferente, quedaría en pie la libertad.

En cambio en el caso límite, es decir, de la voluntad colocada ante el *Bien infinito* visto *intuitivamente,* y por tanto apetecido necesariamente, ya no habrá libertad para no amarle. Como tampoco la habrá en los casos en que por enfermedad o por las circunstancias momentáneas anormales, no quede al hombre la capacidad de formar un juicio indiferente: entonces tampoco será libre, ni responsable de su querer.

Otra consecuencia también enteramente concorde con lo que nos enseña la experiencia, y que fluye de la naturaleza de una libertad que es de "libre-arbitrio", es la explicación de no pocos casos en que es *moralmente* imposible que el hombre obre de otro modo; y sin embargo es *físicamente* capaz de determinarse de otra manera; y por tanto libre y responsable (aunque en

---

[16] 1.ª, q. 83, a. 3, c.

menor grado). Tales son por ejemplo ciertos casos pasionales, en que es tal el impulso o atractivo tendencial hacia un extremo (debido a la costumbre, a la cerrazón del campo de la conciencia, etc.), que con gran probabilidad se podrá anunciar la resultante, sin que se quite necesariamente todo poder arbitral, es decir la libertad.

Por último, es muy interesante comprobar también por ahí otro hecho enteramente observable en la experiencia psicológica: la interacción mutua de *ideas* y *hechos* (o quereres). Parece al racionalista que son las ideas solas, las que mostrando lo mejor, han de determinar fatalmente los hechos a través de la voluntad, como se ve por ejemplo en Sócrates o en Espinosa, para quienes "conocer" la virtud equivale a "practicar" la virtud o ser virtuoso; en cambio parece al irracionalista que son las tendencias irrazonadas e irracionales, ciegas, los hechos solos, los que rigen la libertad y consecutivamente inventan los aparentes motivos o razones para justificarnos el haber sido libres.

Nuestra posición, como se ve por lo dicho antes, equidista de estos dos extremos opuestos. Y es obvio que así suceda, porque también equidistaba antes en lo que es previo a todo este problema, a saber, el alcance y valor de nuestros conceptos.

En efecto, los hechos, las tendencias aceptadas, llegan a influir en la marcha de las ideas (es la pequeña parte de verdad que hay en la exageración irracionalista); y por ello reconocemos que hay responsabilidad en las ideas de cada uno, en cuanto son libremente aceptadas o promovidas por la voluntad. El pensamiento delinque. La fe es meritoria o demeritoria. Pero también es verdad que este poder no es despótico, ni necesitante, y que una buena formación intelectual confiere una gran ayuda para que la voluntad recta, y deseosa de bondad y de verdad, tome una determinación práctica acertada, aun sin que esta ayuda sea estrictamente necesitante, contra lo que concebiría el racionalista.

Se enlazan, pues, las grandes tesis de toda la filosofía escolástica con la raíz metafísica de la libertad, que señalando al hombre como "acto-potencial", ni sola potencia (al modo existencialista), ni solo acto (al modo racionalista), halla en la manera propia de su conocer, ya determinado, pero sólo parcialmente, por su falta de total adecuación al objeto propio, halla ahí, digo, también la raíz metafísica de la libertad, que brota de la raíz metafísica de su ser.

Juan Roig Gironella, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

PROFESSORES FACULTATUM PHILOSOPHIAE S. I. IN HISPANIA. *Philosophiae Scholasticae Summa.* Vol. II: P. IOSEPHUS HELLÍN, *Cosmologia;* P. FERDINANDUS PALMÉS, *Psychologia Philosophica.*

Por fin se ha terminado la *Philosophiae Scholasticae Summa,* con el volumen II, que ha sido el último en aparecer.

La Cosmología del P. Hellín se divide en cuatro libros. El libro primero habla de las propiedades estáticas de los cuerpos, cuales son el continuo, el efecto formal de la cantidad, el lugar extrínseco, la ubicación intrínseca, algunas aplicaciones del ubi intrínseco, como son la replicación y la compenetración; por fin trata del espacio absoluto y de los espacios pluridimensionales. Con especial cuidado trata sobre el continuo y sobre la ubicación, con bastantes referencias a otros escritos suyos sobre el asunto; con cortesía, pero con eficacia, según creemos, refuta la posición del P. Hoenen acerca de la relación de distancia y de la ubicación, quien explica todo esto por el mero contacto.

El libro segundo lo dedica a las propiedades dinámicas de los cuerpos. Tales son el movimiento, el tiempo físico y el absoluto, la actividad y energía de los cuerpos, las leyes, los milagros, el finalismo de cada una de las naturalezas aisladamente consideradas, y el finalismo del Universo considerado como un todo. Gran empeño ha puesto el autor en dejar bien asentada la realidad de las leyes dinámicas, no temiendo entrar en discusión cortés, pero eficaz, con los contingentistas, que niegan las leyes dinámicas, el milagro, y la ley de causalidad. También quedan bien probadas las fuerzas de la naturaleza, no solamente las motrices, sino otras cuya finalidad no es solamente el movimiento.

El libro tercero trata de la íntima constitución de los cuerpos anorgánicos, así de los simples o elementales como de los mixtos. En los cuerpos elementales admite la existencia de formas substanciales, mas la existencia de la materia primera no la ve suficientemente deducida de los hechos de la experiencia, ni de las razones apriori: dice sin embargo que se puede admitir como algo que no implica contradicción y que está en consonancia con las lucubraciones de los grandes ingenios. Los cuerpos mixtos no son un compuesto substancial que constituyan un *unum per se,* sino un *unum per accidens,* natural, en el que no se da producción de una nueva forma substancial.

El libro cuarto trata sobre el mundo considerado como un todo. Primeramente expone los caracteres del mundo: su unidad accidental, su antigüedad, su magnitud, su perfección y la habitabilidad de los astros. Otro capítulo lo dedica a exponer las causas últimas extrínsecas del mundo: la causa eficiente, la final y la ejemplar. Al hablar de los caracteres del mundo ha procurado reunir la información que suministran los últimos descubrimientos; y las causas últimas del mundo las trata con mucha brevedad, por ser materias propias de la Teodicea.

En el tratado de Cosmología brillan dotes pedagógicas excelentes. Es recomendable la unidad que ha sabido dar al tratado; la concisión con que se tratan las materias, sin descuidar la suficiente información; la claridad y orden en la disposición y declaración de las tesis. Para la brevedad del tratado han ayudado dos circunstancias: la primera es que no ha necesitado exponer largamente los problemas científicos, por referirse constantemente a un manual que los expone con abundancia, que es el libro del P. Riaza, titulado Ciencia Moderna y Filosofía. La otra circunstancia es haber omitido el tratado de la vida en general y de la vida vegetativa y sensitiva, cosas que suelen incluirse en los manuales de Cosmología; pero esta materia es de la jurisdicción de la Psicología, en donde el P. Palmés la expone con amplitud.

La Psicología del P. Palmés comprende toda la materia que propiamente pertenece a la Psicología, aun la que se dice psicología inferior.

En seis libros divide su obra. El primero es introductorio. Expone el objeto y el concepto de la Psicología filosófica, su diferencia con las otras ciencias del espíritu, su método propio, su finalidad o utilidad y su dignidad. En este libro queda justificada la psicología como ciencia filosófica, y hace ver cómo no pertenece propiamente a la Metafísica, sino a la *Philosophia Naturalis* de Aristóteles, o sea a la *Physica* filosófica.

El libro segundo trata sobre el concepto filosófico de la vida y sobre el sujeto de la misma. Enseña que son tres los géneros de vida corporal y de vivientes, que son los vegetales, animales y hombres, y establece que el ser viviente no es una colonia de vivientes, sino un individuo viviente, que se distingue de todo otro según se distinguen los organismos. Son notables sus refutaciones del panteísmo psíquico, del hilozoísmo y del colonismo.

El libro tercero lo dedica a la vida vegetativa en general. Después de la descripción fenomenológica, establece sólidamente la realidad del alma vegetativa y su verdadera naturaleza. Es un libro muy sólido, que le servirá después de base para enjuiciar el trasformismo.

El libro cuarto trata sobre la vida sensitiva. Partiendo de la experiencia, enseña qué es conocimiento en general y establece la realidad del alma sensitiva y su naturaleza. Después trata en particular de la teoría escolástica del conocimiento sensitivo, del apetito sensitivo, de las pasiones, de la vida afectiva y emotiva y de la facultad locomotiva. Termina con una disquisición acerca de la naturaleza del instinto de los animales, materia tan discutida entre los científicos modernos.

El libro quinto lo dedica a la vida racional del hombre. Fundado siempre en las operaciones, prueba la distinción del cuerpo y del alma, la substancialidad de ésta, su simplicidad y su espiritualidad. Tras esto expone la índole

del entendimiento en la adquisición de las ideas, y la índole de la voluntad en el querer y en el ejercicio de la libertad; por fin explica la unión substancial del alma y del cuerpo, y cómo el alma reside toda en todo el cuerpo y toda en cada una de las partes de éste. Todo este libro está muy bien trabado científica y filosóficamente.

El libro sexto trata del origen de la vida y de cada uno de los vivientes por la generación, de la evolución de las especies, del término de la vida corporal y de la vida sempiterna del alma humana.

La obra del P. Palmés es notable por muchos títulos. El *orden* es diáfano. La *sistematización* es perfecta, no avanzando ninguna proposición que no se pruebe por hechos y principios evidentes o por teoremas ya demostrados anteriormente. La *información* científica en psicología experimental es de un especialista. La *doctrina* es segura y tradicional. Las *referencias* a autores y libros es suficientísima. La *abundancia* de la materia tratada es extraordinaria. Sin embargo tiene otras muchas cosas que decir, como se ve por la referencia que hace a sus muchos trabajos e investigaciones acerca de materias de Psicología, y sobre todo, por las frecuentes citas de su *Cursus Psychologicus, ineditus,* que sería de desear que viese la luz pública, como continuación del *Cursus* que comenzó el P. Hellín con su *Theologia Naturalis.* Todas estas dotes del libro del P. Palmés, hacen de esta obra un instrumento precioso, no sólo para la utilidad inmediata de clases y exámenes, sino también para profundizar en las materias y para progresar en ellas.—J. JIMÉNEZ.

MARC, A.: *Raison Philosophique et Religion Révélée.* "Textes et Études Philosophiques." Bruges, Desclée de Brouwer, 1955; 392 págs. 11,50 × 19 centímetros.

El P. Marc es un autor muy conocido actualmente en la escolástica moderna. Su triple obra: *Psychologie Réflexive, Dialectique de l'Affirmation* y *Dialectique de l'Agir,* constituyen—al decir de uno de sus críticos—una verdadera Suma filosófica. Tradicional y discípulo de Sto. Tomás, el autor está en contacto con los filósofos modernos de quienes procura sacar las partículas de verdad que en sus doctrinas se contienen; presenta los problemas fundamentales al mundo de hoy con el lenguaje moderno y las soluciones de la *Philosophia perennis.*

Y estas dos cualidades se ponen también de manifiesto en la obra que presentamos: solidez y modernidad. En cierto modo es como continuación de las anteriores—sobre todo en sus dos primeros capítulos de donde toma el título—pues la intervención divina en la historia que la reflexión natural había en ellas columbrado como hipótesis, viene en ésta estudiada como hecho, ahondando en las nociones de Revelación y Religión cristiana y manifestando su perfecta armonía. La filosofía trabaja sobre los datos de la fe y con el mismo método que el autor había empleado en sus obras estrictamente filosóficas; por eso es tan útil su previa lectura.

Temas más particulares y de palpitante interés forman los restantes capítulos: "La existencia heroica": la de Jesucristo y los cristianos frente a las

heroicidades paganas antiguas y modernas; "La voluntad del poder": antítesis de la doctrina nietzscheana del mismo nombre; "Seguridad y riesgo": conciliación de estos contrarios en la vida del cristiano; "El hombre y la mujer. Amor, matrimonio, virginidad": sus relaciones en el orden natural y sobrenatural, sublimadas por Jesús y María; "El silencio": exaltación de la elocuencia y del poder del silencio ante la vaciedad de la palabrería inútil; "Historia y metafísica": sus sentidos, categorías y problemas.

En estas monografías—reimpresión de artículos publicados ya en diversos tiempos y circunstancias—resalta la armonía de las soluciones presentadas por la razón y por la fe, y la capacidad de éstas para resolver cualquier problema humano que la corriente del tiempo pueda plantear.

A. Fabrat.

Dorta-Duque, J. M.: *En torno a la Existencia de Dios.* Santander, Editorial Sal Terrae, 1955; 253 págs. 15,50 × 21 cms.

El subtítulo de esta obra: "Génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la Existencia de Dios hasta Santo Tomás" determina bastante su contenido, aunque no del todo. Su autor no se ciñe a un recorrido histórico de esos argumentos, que partiendo de la filosofía griega, a través de la patrística y primera Escolástica llega hasta el Doctor Angélico; más o menos se detiene siempre a valorar su fuerza probativa y señalar sus dificultades y las conexiones de las pruebas y de los autores entre sí. Aun cuando su fin y meta sea la explanación de las cinco vías de Santo Tomás, al examinarlas con gran detención, no deja tampoco de indicar los reparos que la filosofía moderna—Kant, Descartes, Leibnitz, etc.—les han puesto y sus soluciones.

No es un libro original por nuevos puntos de vista o soluciones inéditas —el autor no lo pretendía—pero sí una monografía completa, clara y ordenada sobre materia tan de actualidad frente al ateísmo práctico y pseudocientífico moderno. Todo hombre culto debe conocer los fundamentos racionales de la Fe, y el más fundamental de ellos es la existencia del autor de la misma Fe. En este libro se presenta el problema y su solución como la han visto los grandes pensadores del mundo y un catálogo selecto de obras y artículos de revistas, guía precioso para quienes puedan profundizar en este estudio y en las variadas cuestiones que abarca, algunas de las cuales no están en él, sino esbozadas.

A. Fabrat.

Lambruschini, C.: *Psicoanálisis y Existencialismo.* (Symposium sobre Existencialismo 5). Facultad de Filosofía. Rosario. 153 págs., 15,50 × 22,50 centímetros.

En la serie de estudios que en torno al Existencialismo publica la Facultad de Filosofía de Rosario (Argentina), versa el folleto 5.° sobre "Psicoanálisis y Existencialismo".

Su autor, Dr. Carlos Lambruschini, tras un rápido recorrido panorámico de las diversas influencias filosóficas en el campo de la psiquiatría, establece una comparación entre el psicoanálisis freudiano y el psicoanálisis existencialista.

Según Sartre el Psicoanálisis de Freud se basa en una falsa concepción de la realidad humana. Rechaza Sartre la hipótesis del inconsciente, piedra nuclear del psicoanálisis de Freud, y culpa a éste de haber escindido la masa psíquica con una falsa y artificial distinción entre el "yo" y el "ello". El conocido filósofo francés intenta, en cambio, en su "L'Être et le Neant" darnos una nueva problemática existencial. Y allí donde Freud habla de censura, introduce Sartre la mala fe. Y el papel del inconsciente será sustituído por una comprensión pre-ontológica que un ulterior análisis se encargará de convertir en conocimiento.

Freud acepta el determinismo vertical del pasado hacia el presente. Sartre mira preferentemente hacia el futuro, y descubre en los proyectos el más fiel transunto de la personalidad integral humana. Ambos parten de lo empírico. Pero divergen en su dirección. Freud marcha hacia el insconsciente, hacia la libido. Sartre hacia la elección original. Ambos consideran actitudes fundamentales y situaciones anteriores a toda lógica. Pero mientras Freud pretende establecer complejos, Sartre busca la elección original, más allá de aquéllos. El objetivo del análisis existencialista consiste en dar con la elección cuyo objeto no se esconde en lo profundo del inconsciente, sino que viene constituído por un proyecto. Un proyecto que es, a la vez, determinación libre y consciente. Todo psicoanálisis tiende a aclarar las situaciones provocando conocimientos conscientes. Pero mientras Freud, fraccionando nuestra psique admite el inconsciente y se hace determinista, Sartre admite la coexistencia de lo psíquico y de lo consciente y es indeterminista.

En cambio, el psicoanálisis empírico ha recibido en Freud una metodología para la exploración del psiquismo. La búsqueda de los fenómenos inconscientes, el análisis onírico, los actos fallidos, las asociaciones libres confieren al psicoanálisis freudiano un valor pragmático. En tanto que el psicoanálisis existencial—perfectamente estructurado en su basamento doctrinario—, no ha dado todavía con el camino que le conduzca al éxito en la vida.

Dice Sartre de su método: "Es un método destinado a poner ante la luz, en forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, se hace a sí misma lo que es". Pero, "este psicoanálisis aún no ha encontrado su Freud".

P. García Asensio.

Castelli, E.: *Les presupposés d'une Théologie de l'Histoire*. París, editorial J. Vrin, 1954; 187 págs., 14 ×22 cms.

Bien estará que los lectores de "Pensamiento" conozcan la existencia de esta traducción francesa de la obra—sugestiva como todas las de Castelli—*Presupposti di una Teologia della Storia* (Milán 1952). Es conocido el autor y también sus obras meritísimas de las que ésta representa una continuación.

Obedece a la preocupación de Castelli por el tiempo vivido y perdido, por el tiempo dramáticamente vivido. Es la problemática existencialista, vivida por el espíritu no menos filosófico que católico de Castelli. Campea aquí como nunca su gran poder de observación y sobre todo de matizar los análisis. Hay que leerlo despacio. H. Gouhier nota acertadamente en su prólogo que aceptar francamente una visión cristiana del hombre y del mundo podría dar lugar a confusiones entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología..., pero que la obra de Castelli evita todo equívoco a este respecto. En primer lugar Castelli no busca transformar en nociones filosóficas realidades religiosas como la del pecado, la gracia, la redención, etc. No se trata nunca de aliar un vocabulario religioso a un pensamiento profano. Por eso habla Castelli de teología de la historia y no de filosofía de la historia. Para él toda reflexión sobre la existencia tomada en su historicidad es una introducción a "una historia de lo sagrado más o menos profanado, pero sagrado a pesar de todo" (76).

Por otra parte es también cierto—como añade Gouhier—que si teología de la historia es el verdadero nombre de toda meditación sobre el tiempo realizado, la investigación de los *presupuestos* de toda teología de la historia pertenece a la filosofía y a la fenomenología. Los análisis del c. II sobre la evocación y la interpretación, o los del c. III sobre certeza y comunicación, etc., no pertenecen a la teología. Lo mismo podría decirse de la incorporación histórica del presente en el pasado. Hay pues presupuestos no teológicos de la teología. La intención y el mérito de este libro es poner a plena luz algunos de esos presupuestos. Habrá frases que pueden sorprender, pero el hilo del pensamiento no siempre transparente las enhebra en un sentido justo.

J. GERARDO.

PELLEGRINI, RINALDO: *Sexuología*. Madrid, 1955. Ediciones Morata. Prólogo del profesor R. Royo-Villanova: traducción del Dr. Piga Sánchez-Morate. 871 figs. y 53 láminas. 24 × 17 cms.

Al autor de la presente obra nos lo presenta en su prólogo el Dr. Royo-Villanova, como una de las personas más autorizadas en el campo científico italiano. Su prolongada estancia al frente de la cátedra de Medicina Legal de la Universidad de Padua, su larga experiencia médico-forense le han conducido a redactar, con plena competencia e idoneidad, el difícil tratado que él titula "SEXUOLOGIA" y es en realidad un tratado completo de Psicopatología médico-legal del instinto sexual.

Tal vez más de una persona sienta un poco de reserva ante el presente volumen, dada la multitud de obras que últimamente han visto la luz pública acerca del tema sexual y habida cuenta de la voz de alarma que, desde las más altas esferas, se ha lanzado ante la abundante *pornografía* que, con el título de *ciencia, dirección ascética, eugenesia,* etc., etc., se ha publicado con desaprensiva ligereza.

Pellegrini, como nos dice Royo-Villanova "fiel al riguroso orden ético, a

sus debidas exigencias, a sus obligatorios postulados, se impone a las oleadas de pornografía, de indecencia, de concupiscencia, de lascivia que ahogan estos temas, y en las que es muy fácil caer, y si bien los expone con cierta crudeza, sobre todo en la abundante casuística, en su mayor parte personal, sin embargo, los encara con altura de miras, con seguridad de criterio, con firmeza de doctrina y, venciendo no pocas dificultades, los trata y desarrolla limpiamente, irreprochablemente con loable sentido de discreción e inteligente mesura en los criterios y en el lenguaje". Evidentemente que el libro no está dirigido para el gran público, sino para aquellas personas ante las cuales se plantean con más frecuencia los problemas y cuestiones sexuales, como son los médicos, jueces, abogados, confesores, etc. Pero aun teniendo en cuenta esto, tal vez parezca excesiva la ilustración gráfica, sobre todo de cuadros, estatuas, etc., que no son tanto para un libro científico como para un tratado de arte. ¿Qué necesidad había, por ejemplo, de añadir en la traducción castellana "además de los grabados que ilustran el libro italiano..., numerosas láminas reproduciendo obras maestras del Museo del Prado y otras pinacotecas españolas"?

El autor (del que primeramente se nos presenta una breve nota biográfica y bibliográfica, en la que podemos adivinar su abundante producción científica), divide su amplísimo tratado en doce partes.

En la primera parte se trata de la ignorancia sexual y sus daños. En la segunda de la genitalidad y sexualidad. En la tercera de los caracteres sexuales. En la cuarta del instinto sexual. En la quinta de las bases biológicas de la seducción amorosa. En la sexta de las anomalías sexuales cuantitativas (continencia, frigidez, hipererosia). En la séptima de las anomalías sexuales respecto al modo. En la octava de las anomalías sexuales respecto a la edad. En la nona de las anomalías sexuales respecto al objeto. En la décima de las anomalías del instinto respecto al propio sexo. En la undécima de las causas y curación del instinto sexual y sus manifestaciones. En la duodécima de la sexualidad y derecho.

Cada una de estas partes se divide en varios capítulos, que a su vez se subdividen en diversos párrafos. Como puede conjeturar el lector, por esta enumeración, la materia se trata exhaustivamente, en especial toda la inmensa gama de las anomalías del instinto sexual. Echamos, sin embargo, de menos en la parte undécima la mano de un psicólogo y de un experto director espiritual de almas, para completar el, para nosotros, deficiente tratado sobre las causas y *curación* de las anomalías sexuales.

La presentación material de la obra es magnífica: papel, tipografía, ilustraciones, etc. Es, sin embargo, muy de lamentar que no se haya cuidado del mismo modo la parte formal; las citas v. c. en lenguas extranjeras (alemán, inglés) y nada digamos de las citas latinas, están plagadas de erratas. En la página 369 se habla de un Panuncio el estilista, que no podemos identificar. La historia habla de varios *Pafnucios*, y Casiano, en sus Collationes, de un Abad Pafnucio que no dice que fuera *estilita* y mucho menos *estilista*. Sin embargo, estos y otros deslices, son pecata minuta de esta magnífica y voluminosa obra.

En cuanto al criterio del autor, en su conjunto es razonable. Se nota úni-

camente que al hablar de los autores y teorías católicas los apunta como si fueran uno de tantos. Para nosotros los españoles, además, tiene alguna vez fuertes reminiscencias de leyenda negra; por ejemplo, en la página 243 con falta absoluta de crítica histórica. Notemos, como muestra de ese buen criterio en general, las acertadas observaciones que hace sobre el baile (p. 290) y acerca de los pretendidos daños de la continencia (p. 355). No faltan ciertas falsedades de doctrina teológica-moral, como por ejemplo la definición de *Probabilismo* (p. 851), que se nos presenta como un bárbaro laxismo. Se encuentran también algunas imprecisiones como en la página 813 (Abruptio copulae), donde no se precisa qué práctica es discutible entre los católicos.

En conjunto, volvemos a repetir, el libro, por la gran experiencia del autor y por su reconocida ciencia médica y biológica, podrá ser muy útil a médicos, confesores, abogados y personas bien formadas.

L. S.

HERRERA ORIA, ANGEL. MONS. Y VARIOS COLABORADORES: *Verbum Vitae. La palabra de Cristo.* Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas, elaborado por una comisión de autores, bajo la dirección de... Vol. VII (Dom. 12 a 18 después de Pentecostés). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1955. XXIV y 1.244 págs. 20 × 12 cms.

Con el presente volumen, séptimo de la Colección (el octavo salió anteriormente) se completa esta magnífica y original serie, cuya tirada de 15.000 ejemplares se agota, según sus diligentes editores, con gran rapidez.

Terminada ahora la edición española, se prepara la traducción italiana, y son varias las naciones que han solicitado su traducción; lo que es un índice del valor intrínseco de la obra y de la aceptación con que es recibida en todas las partes del mundo.

Aunque la obra va dirigida especialmente a los sacerdotes y religiosos, mensajeros del Verbum Vitae, y es esencialmente un amplio y magnífico comentario a los evangelios de las Dominicas y fiestas principales del año, queremos, no obstante, hacer resaltar aquí su importancia para el sociólogo, moralista, psicólogo por las doctrinas que encierra de cuestiones sociales, morales, políticas, etc. Por lo que no podemos menos de recomendar la presente obra a todas aquellas personas que se interesen por aumentar su cultura católica y prepararse debidamente para transmitirla a los demás.

Felicitamos efusivamente a la benemérita Biblioteca de Autores Cristianos y a la Editorial Católica por el enorme esfuerzo, que supone la edición de estos ocho volúmenes de más de mil páginas cada uno, y le agradecemos en nombre de todos los que se interesan por difundir la Palabra de Cristo la valiosa ayuda que con ellos nos ha proporcionado.

L. SALCEDO.

RODRÍGUEZ Y GARCÍA-LAREDO, C.: *El estudio de la Teología entre los seglares cultos.* Introducción del Excmo. Sr. D. J. M.ª Fernández-Ladreda y Menéndez Valdés, Ministro de Obras Públicas. Oviedo, Universidad de Oviedo, t. I, 1950, XII-575 págs. 15 × 21 cms., t. II, vol. I, MLXXXV. 1.112 págs. 15 × 21 cms., vol, II, 1954, 402 págs. 15 × 21 cms.

Son éstos los tres volúmenes de los ocho o nueve que se anuncian de esta extensa Teología dedicada a los seglares cultos. (En el último volumen se nos asegura que sólo serán 5 tomos). El autor pretende probar "cómo la Teología influye sobremanera o poderosamente en las disciplinas y ciencias profanas que aquellos seglares cultivan" (t. I, p. 560).

El primer tomo es suficientemente conocido por la crítica de los años anteriores y no es necesario que nos detengamos en su presentación.

Las 1.105 páginas del volumen I del tomo II versan sobre advertencias preliminares. Trata de expresar en todas estas advertencias preliminares las razones que patrocinan la actualidad de su obra. Entre ellas sobresalen la teología de los Kerigmáticos, la Teología Nueva y las recientes publicaciones deontológicas. Merecen destacarse por su extensión y por los numerosos datos que suministran los capítulos destinados a la Teología Nueva y a las preocupaciones que ésta ha suscitado en los seglares cultos españoles. Fustiga con vocabulario enérgico y duro a Unamuno, Ortega y Gasset, Julián Marías, y otros autores contemporáneos, considerándolos como condenados por el Papa en su encíclica "Humani generis".

El volumen II del tomo III está todo él dedicado al salario. Definición del salario y estudio del salario individual y familiar a la luz, sobre todo este último, de las encíclicas "Rerum Novarum", "Quadragessimo Anno", "Casti Connubii", "Divini Redemptoris" y del Evangelio. Ambos pertenecen según el autor a la justicia conmutativa.

Demuestra el autor una gran erudición. La presentación externa es muy deficiente, sobre todo en la división de sus capítulos. Este defecto culmina en el volumen II del tomo I en el que va uno pasando sus mil y pico de páginas casi sin tropezar con un sólo título indicador de nuevo capítulo. El autor ha tratado de subsanar este defecto con el índice analítico del final. Por lo demás, el libro se lee con interés y la claridad interna del pensamiento suple todas estas deficiencias de presentación.

S. GÓMEZ NOGALES.

YURRE, G. DE: *Historia de la Filosofía Griega desde Tales hasta Aristóteles* (Seminarium Diocesanum Victoriense). Vitoria, Editorial del Seminario, 1954. 339 págs., 17,50 × 24,50 cms.

Un gran esfuerzo del señor Yurre por presentarnos una historia bastante completa de la Historia de la Filosofía griega desde Tales hasta Aristóteles.

Después de una breve introducción para enmarcar a la filosofía griega, la obra consta de dos partes principales. En la primera estudia el período presocrático en cinco capítulos que comprenden las escuelas jónica, pitagórica,

eleática, nueva escuela jónica, los atomistas y los sofistas. La segunda está consagrada al período ático y consta de tres capítulos: Sócrates y las escuelas socráticas, Platón y la antigua Academia, Aristóteles y el Liceo. Acompaña a cada uno de los períodos más importantes una selecta bibliografía.

En todo el libro se refleja un gran conocimiento de la historia de la filosofía griega y será un gran auxiliar para todo el que quiera introducirse en cualquiera de sus autores. En él se nos da cuenta con fidelidad sobre las cuestiones contravertidas, de las muchas que abundan en un período tan lejano de la historia; y aun en algunos casos, como en el de la naturaleza del entendimiento pasivo según Aristóteles (pp. 293 ss.), el autor nos ofrece una solución personal. Todo el estudio sobre Aristóteles está hecho bastante a conciencia y con sentido conservador y constructivo.

En algunas ocasiones sería de desear una mayor uniformidad y exactitud en las citas. Es una lástima que comience su obra con una visión tan pobre de la división de la filosofía en la época griega. Tratándose de un asunto tan estudiado y en el que la filosofía griega ha ejercido tanto influjo en la posteridad, hubiese valido la pena informarnos un poquito más sobre este particular y no contentarse con reducir las partes de la filosofía griega en general a la Lógica, Física y Etica (p. 5). También nos hubiese gustado alguna aclaración mayor en la atribución del nombre de metafísica a Andrónico de Rodas (pp. 237, 265), por lo menos para razonar por qué resucita de nuevo esta teoría que ha sido abandonada por la crítica moderna.

Por lo demás nos complacemos en que aparezcan estudios de esta clase en nuestra patria y esperamos que la obra del señor Yurre contribuirá a acrecentar el interés por estos temas de tanta transcendencia para la cultura occidental.

S. Gómez Nogales.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

Lascaris Comneno, C.: *Consecuencias de la reducción del ser del Yo, consistente en percibir, a ser percibido.* RevFil 13 (1954), 509-515.

Una finalidad apologética preside la obra filosófica de Berkeley: aniquilar el agnosticismo religioso. Para eso intenta levantar un sistema filosófico en el que la substancia material quede excluída, ya que "la substancia material es lo que más ha favorecido a los ateos de todos los tiempos". Este sistema ideado por Berkeley es el que se fundamenta sobre la conocida fórmula, *esse est percipi*, en el que todo ser queda, por consiguiente, reducido a idea, y así excluída la substancia material. Ahora bien, si el ser de las cosas es *percipi*, el ser del Yo debe ser *percipere*. Nos encontramos, pues, en Berkeley con dos fórmulas complementarias: *esse est percipi*, y *esse est percipere*, es decir, con dos clases de ser o de existencia, la de las ideas y la de las substancias espirituales. Hagamos ahora la reducción de la 2.ª fórmula a la 1.ª. El *esse*, que es percibir, tiene a su vez que ser percibido. Ahora bien, en este caso caben tres posibilidades: 1) que el Yo existe en cuanto se percibe a sí mismo; 2) que el Yo exista en cuanto es percibido por otro (Dios); 3) que el Yo no exista. Berkeley no se resigna a aceptar la primera solución, pues el Yo no se reduce a idea

autopercibida. Tampoco acepta la tercera solución, de que el Yo no exista, pues el Yo que percibe existe como dador de existencia al ser percibido. La segunda solución es la más conforme con su sistema teocéntrico; pero ofrece la dificultad de trasladar al orden de las substancias espirituales las mismas aporias que Berkeley había acumulado contra la substancia material. Además que entonces el sistema en lugar de ser una demostración de la existencia de Dios pasa a ser una demostración de las substancias espirituales a partir de Dios. Por todo lo cual se ve claro que el sistema de Berkeley es incongruente consigo mismo. *B. Pérez Argos.*

TONELLI, G.: *La formazione del testo della "Kritik der Urteilskraft"*. RevIntPhil 8 (1954), 423-448.

Para conocer y exponer las ideas de una obra de filosofía—y con mayor razón las de ésta, tan obscura, de Kant—es preciso reconstruirlas en su riguroso significado histórico, en sus orígenes y desarrollo. En ésto consiste precisamente el presente estudio. Supuestas las frecuentes fases que en las ideas y terminología se observan en las obras kantianas—y que algunos toman por incoherencias o contradicciones, y son a veces cambios únicamente de perspectiva—se delinea el desarrollo interno de la "Kritik der Urteilskraft" mediante el análisis filológico de su terminología, o sea, se analiza una serie de términos técnicos característicos, y por su presencia o ausencia en las diversas partes de la obra se definen las fases del proceso ideológico de Kant en ella. Antes, y como puntos de referencia, se fijan algunas fechas tomadas de sus cartas que ofrecen algunos criterios externos para señalar el origen y desarrollo de la que finalmente se llamó "Kritk der Urteilskraft". Y después, se recuerdan las ocupaciones en que Kant estaba empeñado durante la redacción de la obra y que explican tanto su retardo como algunas de sus variaciones. *A. Fabrat.*

LACHIÈZE-REY, P.: *Réflexions historiques et critiques sur la possibilé des jugements synthétiquess a priori*. RevIntPhil 8 (1954), 358-370.

De las diversas clases de juicios que distingue Kant: analíticos, sintéticos a posteriori y sintéticos a priori, sólo estos últimos exigen un examen especial y plantean el problema de su posibilidad. Contra la opinión del mismo Kant—que creyó ver la distinción entre juicios analíticos y sintéticos indicada solamente en Hume y Locke—se hace ver históricamente: 1.° cómo, bajo una u otra forma, se encuentra ya en Platón, en Descartes, en Hume; y en éste no sólo—como pensaba Kant—en cuanto al principio de causalidad; y 2.° cómo estos mismos autores han resuelto el problema del progreso en el conocimiento que los juicios sintéticos plantean, y cuál es la solución kantiana. Esta se somete a una cuidadosa crítica cuyos resultados son: que la teoría de Kant tiene plena aplicación en el mundo sensible, pero no cuando se trata del mundo interior suprasensible, cuya intimidad es el motor que explica en esos juicios sintéticos el paso de una idea a otra. *A. Fabrat.*

GUÉROULT, M.: *Canon de la Raison pure et critique de la Raison pratique*. RevIntPhil 8 (1954), 331-357.

Contra la opinión generalmente admitida de que la "Crítica de la Razón pura" dió paso natural a la "Crítica de la Razón práctica", en la que ya pensaría su autor al escribir aquélla, el examen interno de los textos hacen ver que no fué así. La "Metodología"—la parte más antigua de la "Crítica de la Razón pura"—excluye una segunda parte, ya que es la crítica de la razón tanto teórica como práctica, con ella se disipa toda apariencia transcendental del poder práctico de la razón y se descubren los principios *a priori* que fundan este poder. Según ésto, una Crítica de la Razón pura práctica sería doblemente inútil: por no necesitar ésta el ser criticada, y por no tener que buscar los principios *a priori* que funden su posibilidad, ya que éstos vienen suministrados por el "Canon de la Razón pura", coronamiento de la "Crítica de la Razón pura". Más tarde, Kant cambia de punto de vista y considera necesaria la "Crítica de la Razón práctica" por estimar insuficiente la doctrina fundamental para el uso práctico de la razón, proporcionada por el citado "Canon". Es que hay una diferencia radical entre la doctrina de éste y la definitiva del año 1785, como se hace ver en el curso de este artículo, cuya conclusión se resume en lo siguiente: el "Canon

de la Razón pura" no es la introducción a la "Crítica de la Razón práctica", sino más bien una doctrina completa de filosofía moral que la excluye del todo. En él se deja a la razón práctica un carácter tan vacío y formal como el de la razón pura. Sólo cuando Kant da a la razón pura práctica una plenitud de contenido—revolución parecida a la coperniquiana, anunciada ya en la "Dialéctica de la Razón pura"—y proclama que el concepto psicológico de la libertad envuelve la libertad transcendental, encauza la filosofía transcendental por los caminos de una doctrina moral del todo nueva. *A. Fabrat.*

LACHIÈZE-REY, P.: *Le kantisme et la science.* Dialéctica 9 (1955), 114-122.

Sería un error considerar el kantismo como una filosofía esencialmente y sobre todo exclusivamente científica. La intención de Kant es ante todo de orden moral y metafísico. Ni la invariancia de las categorías o la de las formas de la sensibilidad, ni la conexión de la deducción metafísica y de la deducción transcendental, ni otros problemas de esa clase deben despistar nuestra atención. Es preciso remontarse a los principios fundamentales, que Kant quiso establecer, de los que la ciencia de su tiempo no fué sino una ocasión, y que son todavía válidos en la hora actual. Se reducen a dos ideas fundamentales para toda filosofía de las ciencias. En primer lugar, pone de manifiesto que es el espíritu según sus reglas propias quien constituye el plano de la objetividad, dejando así al descubierto lo incompleto de toda teoría que se contente con manipular los objetos sin preocuparse del problema de la constitución del objeto. Esto permite asignar a la ciencia el lugar que le corresponde y precisar la ontología de las construcciones que ella realiza. Kant obtiene este resultado principalmente mediante la distinción del entendimiento lógico, que manipula el dato sensible sin traspasarlo, y el entendimiento transcendental que construye el objeto más allá del dato sensible, haciendo posible el esquematismo operatorio que exige siempre una colaboración del entendimiento y de la intuición imaginativa, ya que el entendimiento no puede constituir un objeto sin el concurso de la imaginación. En segundo lugar, Kant desarrolla—sobre todo por su teoría del esquematismo—la idea de una subjetividad transcendental que incluye la motricidad del cuerpo y anuncia con ello la importancia que la filosofía moderna atribuye al cuerpo propio y a la motricidad intencional, necesaria tanto para la construcción del objeto geométrico como para el desarrollo del tiempo mismo. *J. Echarri.*

SCHOLZ, H.: *Eine Topologie der Zeit im Kantischen Sinne.* Dialéctica 9 (1955), 66-113.

Una topología del tiempo trata de establecer la relación "antes que" y su correspondiente "después de" independientemente de toda medida del tiempo. Kant brinda elementos, que críticamente depurados son aprovechables en orden a fijar esa topología del tiempo. Kant propone como norma tipológica el principio de causalidad: Un suceso es anterior a otro, si es causa del mismo. Pero son varios los titubeos—se enumeran y detallan cuatro—que experimenta Kant en la exposición de este criterio. Y lo que es más importante, esa norma implica cuatro o cinco aporías. Véase, por ejemplo, la tercera, que no se logra resolver: Dos sucesos (v. gr., un rayo y el paso de un péndulo por la posición de reposo), al ser causalmente independientes, deberían ser necesariamente simultáneos, lo cual es falso. Bergman y Reichenbach introducen —cada uno—sendas modificaciones de la forma topológica kantiana, que permitan superar las antinomias, pero no lo logran. Es también digno de notar que la relación de Kant-Laplace entre causa y efecto presupone la distinción entre pasado y futuro, que ella suprime fundamentalmente. Tras una exposición detallada del método relativista de topologizar el tiempo a base de señales luminosas y del método termodinámico basado en los procesos irreversibles o entrópicos, se llega a la siguiente conclusión. Una topología del tiempo en sentido kantiano y que supere las aporías de la norma kantiana se obtiene mediante la fusión de ambos métodos, del relativístico y del termodinámico. Esa fusión recoge al mismo tiempo dos hechos fundamentales, la relatividad de la simultaneidad en la que Kant no pudo pensar, y la diferencia entre pasado y futuro, en la que de hecho tampoco pensó.

J. Echarri.

HEINTEL, E.: *Kant und die dialektische Methode.* ZeitfphF 9 (1915), 170-176.

El problema de la dialéctica se plantea en estos términos: ¿existe un lenguaje científicamente relevante y filosóficamente inevitable, cuyas frases no sean ni proposiciones formales analíticas ni proposiciones reales empíricas? En la tradición filosófica se dan de hecho tales proposiciones, en Kant y en S. Tomás. (Impossibile est aliquid praedicari de deo et de creaturis univoce). No se puede acentuar exclusivamente ni la actitud analítica o racionalista ni la empírica. Hay una posición filosófica ("lineal") que no conoce la dialéctica y consiste fundamentalmente en tomar siempre el ser en un sentido unívoco. Se parte del presupuesto de que todo lo dado es igual en última instancia y funda sin someterlo a más problemática cualquier discusión o investigación ulterior. Esta es la actitud del eleatismo, del atomismo, de toda mala metafísica que critica a Kant y habla unívocamente de lo empírico y de lo transcendente, del empirismo moderno o neopositivismo, de la ontología estratificada de Hartmann, de las ciencias particulares en cuanto por mera adición de sus diversos dominios pretenden dar una visión exhaustiva de la realidad, finalmente de toda teoría del conocimiento idealística o realística que haga del sujeto y del objeto dos polos o dos objetos situados en el mismo plano y captables por una misma operación intencional. No, el problema de lo "dado" no se elimina ni apoyándose en la experiencia de una manera incrítica e improblemática, ni tampoco—como hacen varias corrientes semánticas—reduciendo de suyo al absurdo el criterio sensible empírico. Se comprende que no está ni debe estar apagado el grito de "Zuruck zu Kant" (vuelta a Kant) a pesar de muchos pesares y de que "yo mismo soy de opinión que no se puede efectivamente quedar anclado en el Kant histórico" (176).

J. Echarri.

BERNAYS, P.: *Zur Frage der Anknüpfung an die kantische Erkenntnistheorie.* Dialéctica 9 (1955), 23-65.

Creen algunos que Kant tiene una significación ya puramente histórica. Así, por ejemplo, F. Brentano y últimamente M. Aebi, cuya crítica en puntos decisivos es preciso aceptar. Es también incuestionable que la teoría kantiana de la experiencia ha sido desmentida en puntos esenciales por el desarrollo moderno de las ciencias exactas y que su forma de plantear los problemas ya no es actual. Sin embargo, tampoco sería justo arrojar a Kant por la borda. Sus concepciones pueden ser útiles, si se acierta a modificarlas convenientemente, aunque ciertamente no en el sentido del neokantismo, también superado. Tras una exposición crítica bastante detallada del papel que Kant atribuye al espacio y tiempo y a las categorías en orden a hacer posible la experiencia, se analiza la función mediadora del esquematismo kantiano entre la intuición sensible y las categorías restringiendo el campo de aplicación de estas últimas. Se hace notar cómo Kant permite ser interpretado en el sentido de que las categorías sufran alguna determinación por parte de la sensibilidad y que, por consiguiente, se pueda hablar de la síntesis operada por el sujeto transcendental como de una síntesis *dirigida* por el sentido y por la experiencia. Las deficiencias, que muestra la doctrina kantiana del conocimiento, ha tratado de superarlas (con bastante fortuna a primera vista) Fries acentuando más decididamente el apriorismo kantiano en sentido antiescéptico. En definitiva la utilización kantiana, desarollada por Fries se muestra impracticable. Lo mismo le sucede a la utilización de signo contrario, desarrollada por el neopositivismo. Esta acentúa más bien el signo escéptico latente en Kant. A pesar de algunos resultados definitivos, cosechados por esta corriente positivista, por ejemplo, la crítica que hace Mach del apriorismo de la mecánica general, no se demuestra verdadera. Contra lo que supone el positivismo, las leyes físicas no tienen lugar entre fenómenos sino entre objetos introducidos teóricamente. Y precisamente la nueva física, aunque de inspiración positivista en muchos respectos se aparta fundamentalmente de una metodología estrictamente positivista traspasando el dominio de lo fenomenal. Así, pues, la física actual presenta tantas dificultades al positivismo como al kantismo puro. Falta buscar una utilización positiva de la doctrina kantiana, una modificación viable de la misma. Su presentación será objeto de la continuación de este artículo.

J. Echarri.

EWING, A. C.: *Kant's Attack on Metaphysics.* RevIntPhil 8 (1954), 371-391.

El problema de los juicios sintéticos "a priori" es el problema del avance del pensamiento. Cómo de *S* deduzco *P*, a pesar de que *P* no viene incluído en *S*. Kant intenta esclarecerlo admitiendo la posibilidad de tales juicios en el campo de la experiencia sensible y negándola en el terreno de la metafísica. Pero injustamente. Porque la legitimación por él empleada es válida para todas las zonas del saber. Mejor diríamos: tenemos que admitir como hecho innegable la inferencia de algo nuevo por encima de la mera intuición sensible. El agnosticismo metafísico de Kant viene ligado a su propia doctrina de que sólo las apariencias pueden ser conocidas. Pero—y en esto se ha solido insistir muy poco—, si por apariencias se entiende todo aquello que experimentamos en determinadas condiciones, al afirmar que algo es "apariencia" afirmamos, al menos, nuestra propia experiencia real de tal fenómeno. Y como nuestra experiencia es temporal, forzosamente el tiempo ha de ser real, contra la tesis kantiana. Las categorías no son aplicables al mundo de los noumenos. Dios, por ejemplo, cae fuera de nuestros conceptos teóricos. Y, por consiguiente, nuestro concepto de Él no será claro e inteligible, según las exigencias de la ciencia. sino un concepto más de aquellos en los que de "algún modo" podemos pensar. Rechazó Kant la metafísica porque no encontraba en ella la plena claridad que buscaba. En una época de desmesurado racionalismo, reaccionó contra él. De haber vivido en nuestros días, días de tendencia escéptica, hubiera insistido en los valores positivos de la metafísica. Quede abierto el camino para una metafísica más modesta que no excluya totalmente la obscuridad.

P. García Asensio.

ROTENSTREICH, N.: *Kant's Concept of Metaphysics.* RevIntPhil 8 (1954), 392-408.

Retiene Kant la definición nominal de Metafísica. Pero sustituye su contenido: Los principios del conocimiento no son ya predicados reales del ser, sino funciones conceptuales. De haber admitido Kant la teoría de la participación platónica o la inherencia aristotélica no hubiera tenido que esforzarse por establecer contacto entre lo "a priori" y lo "a posteriori". La metafísica kantiana, como disciplina puramente racional, forzosamente ha de ser suprasensible. Por ello, de meta-física se ha trocado en trans-física. Y consecuentemente "noumenorum non datur scientia". La metafísica de Kant maneja "totalidades", no fenómenos más o menos relacionados entre sí. De ahí que la metafísica como ciencia—la ciencia maneja relaciones—es una utopía. Trazar un mapa con las relaciones cósmicas no es oficio de metafísico, sino de científico. La racionalidad reviste diversos significados según se aplique a la Filosofía o a la Ciencia. En ésta se buscan relaciones causales; en aquélla, el origen lógico. En las ciencias actúa el análisis; en metafísica, la síntesis. Las ciencias avanzan primordialmente tras el concepto de causa. La metafísica, tras la idea de substancia.

P. García Asensio.

SIEMES, J. B.: *Friedrich Schlegel als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie.* Schol 30 (1955), 161-184.

Friedrich Schleged, autor muy celebrado en el mundo de las letras como escritor y como crítico, pero desconocido en la Historia de la Filosofía, tiene una auténtica filosofía, en la que con mucha anticipación plantea los problemas de los que después se han preocupado las llamadas Filosofía de la Vida y Filosofía existencial: 1. "La Filosofía de la Vida", una de las obras principales de Schlegel, tiene su origen en la crítica del Idealismo, del cual fué en un principio entusiasta defensor, pero cuyas deficiencias pronto advirtió, sobre todo la ausencia en él de la realidad viva, en especial de la realidad origen de todas las demás, el Dios vivo, personal. Hay que tomar como punto de partida para la Filosofía no una subjetividad o conciencia abstracta, sino a la conciencia concreta, personal, con toda su complejidad. 2. Así concibe Schlegel la Filosofía de la Vida como una ciencia de la experiencia interna, espiritual. 3. El hecho primordial atestiguado por la conciencia es la disolución o desequilibrio interno, que proviene de que las cuatro fuerzas o potencias fundamentales de la conciencia—Inteligencia y Voluntad, Razón y Fantasía—no guardan el debido orden entre sí: esa oposición es la que crea la sensación o situación de conciencia "desafortunada". 4. Pero a la vez, con esa experiencia se da otra, y es la de que

tal estado no es el originario del hombre: la raíz última de tal degradación la ve Schlegel en el pecado original. Misión de la Filosofía es mostrar el camino para la restauración de la unidad perdida. Y el punto de partida es el *sentimiento*, punto central de la conciencia: el sentimiento de sí mismo acompaña y penetra toda la actividad de la conciencia: con sus múltiples movimientos y flexiones es el hontanar de donde brota la existencia. 5. Pero la "clave de bóveda" de la conciencia es Dios: la perfecta unidad y plenitud de vida interior sólo se obtiene en el pleno desarrollo del amor del alma, y ésta en la unión con Dios, fuente de todo amor. La idea de Dios no es para Schlegel una idea abstracta, un producto de nuestra razón o una objetividad de nuestro anhelo: en su plena claridad sólo se da en la revelación cristiana. Schlegel renuncia a toda "Filosofía de la Razón": parece no simpatizar con la prueba cosmológica causal de la existencia de Dios, y en lo que al conocimiento de Dios se refiere, se declara adepto del Platonismo cristiano medieval, tal como está representado por San Buenaventura. 6. *Filosofía existencial de la esperanza*: La Filosofía de la Vida de Schlegel es una fenomenología de la conciencia existencial cristiana, cuya "situación" característica es la esperanza, como en Kierkegaard y en el existencialismo nihilista es la angustia. Y esa parece la misión de Schlegel: ser heraldo de la esperanza cristiana frente al pesimismo y nihilismo de nuestros días, y señalar así nuevas rutas a la Filosofía. *C. Fernández.*

PALACIOS, L. E.: *El platonismo empírico de Luis de Bonald.* RevEstPol 74 (1954), 3-27.

Para entender la filosofía moral de L. de Bonald hay que ir al fundamento ontológico de sus opiniones: al origen de las ideas. Ideas innatas o ideas adquiridas, platonismo o aristotelismo es la lucha secular en la Filosofía. Bonald se inclina con los cartesianos y en sentido antirrevolucionario y religioso por los primeros, mas de una manera mitigada, con gran originalidad, como se puede advertir en su reserva contra Rousseau y en la precaución con que procede al resolver las dificultades de los adversarios. De ahí que, siguiendo una vía media, acepte el principio de Platón y Malebrache: la comunicación de nuestra mente con la luz celestial y la razón eterna; de Condillac y el antiplatonismo: sus investigaciones acerca de los signos sensibles, con que se expresan nuestros conocimientos. No todo en Condillac es malo, como aparece en uno de sus seguidores, Testutt de Tracy, en su Ideología. A semejante sistema de Bonald lo podríamos llamar *platonismo empírico*: rechaza las ideas innatas, admite las naturales en sí y adquiridas en su expresión. De ahí las falsas interpretaciones hodiernas del Bonaldismo: las ideas todas proceden del lenguaje; pues su postura es tan mitigada como la de Ventura. Bonald habla, como Platón, por medio de metáforas, célebres algunas, como la del lugar obscuro y la del papel escrito con tinta incolora, cuya aplicación a su doctrina es clara. Esta doctrina se encierra en la frase de Bonald: "es necesario que el hombre piense su palabra antes de hablar su pensamiento".

Para Bonald, con la concesión empirista de que el lenguaje es necesario, éste no ha podido ser inventado por el hombre. De esta doctrina saca consecuencias en el orden social contra los fautores de la revolución: racionalismo individualista y ateísmo. Hay que desembocar en Dios necesariamente; por aquí llega Bonald a la necesidad de la revelación.

Conviene determinar bien el significado de esta revelación, que en Bonald es natural y sobrenatural en cierto modo, para no afiliarlo sin más al tradicionalismo, como es costumbre. La necesidad de esa revelación, según Bonald, no es absoluta, sino hipotética. Por eso él no es tradicionalista, sino sus discípulos, Ventura, Bautain, etc. Sólo defiende que el hombre fué enseñado de hecho por Dios, y que en cierto modo necesita de la revelación después de su caída; doctrina con que se opone al racionalismo y materialismo de su tiempo, y de la que aún hoy nos podríamos aprovechar contra los enemigos de Dios y de la sociedad. *L. Salcedo.*

Nel-Centenario della morte di Antonio Rosmini: RivdiFilNeosc, 47 (1955), 307-624.

La Rivista di Filosofia neoscolástica de la Universidad Católica de Milán consagra dos números, el 4 y el 5, a la celebración del centenario de la muerte de Rosmini. Con

esto prosigue su costumbre de celebrar la memoria centenaria de los grandes pensadores, como S. Agustín, R. Bacón, Santo Tomás, Suárez, Cayetano, Descartes, Malebranche, Kant, Hegel. En la presente celebración colaboran autores insignes, que se enumeran a continuación.

Fr. A. Gamelli, O. F. M.: *La genesi religiosa della filosofia di Antonio Rosmini*, p. 310-329. Investiga la solución del problema de las relaciones entre Rosmini asceta y Rosmini filósofo.

F.Olgiati: *Antonio Rosmini e la filosofia classica*: 330-403. Examina el valor del sistema rosminiano. El P. Giuseppe Bozzetti, sucesor de Rosmini en el gobierno de su Instituto, y Miguel Federico Sciacca, sostienen la tesis de que la Filosofía de Rosmini es una continuación y desarrollo de la filosofía clásica. Mons. Olgiati, en nombre de la Historia de la Filosofía, sostiene un parecer contrario.

B. Pasinetti: *La Civiltà Cattolica e la Filosofia rosminiana*. 404-440. Pasinetti resume en un cuadro de vivos colores la prolongada batalla que tuvo lugar entre la Civiltá Cattolica y los partidarios de Rosmini. No quiere encender de nuevo la apagada lucha, sino solamente dar cuenta minuciosa y documentada de ella. Para hacerlo con acierto se ha hospedado durante varios meses en el Colegio Rosmini de Stresa, en donde se hallan reunidos todos los documentos pertinentes. El artículo es un modelo de serenidad y va enriquecido con una diligente y preciosa bibliografía.

E. Severino: *L'innatismo rosminiano*: 441-563.

I. Mancini: *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*: 464-529.

Guido Aceti: *La filosofia rósminiana del diritto e della politica*: 530-576.

Giovanni Soranzo: *La formazzione e lo sviluppo del patriottismo di Antonio Rosmini*: 577-617. Expone la actitud política de Rosmini hasta 1848, y la ilustra con ayuda de documentos inéditos.

Con estos trabajos la Revista no ha pretendido agotar el temario filosófico de Rosmini, sino solamente conmemorar de una manera digna el centenario de su muerte. No ha querido, sin embargo, participar en el Congreso filosófico tenido en Estressa en honor de Rosmini, ni enviar a él su adhesión, en lo cual la revista y la Universidad del Sacro Cuore no ha tenido seguidores ningunos entre las Universidades italianas. La razón de su ausencia ha sido porque en ese Congreso se pretendía defender y difundir la filosofía rosminiana, a lo cual no pueden ellos cooperar por ser ella contraria a la filosofía de Santo Tomás, al cual ellos se sienten dulcemente ligados. Les ha parecido más noble mostrar lealmente su disentimiento de la filosofía rosminiana, y dar así ocasión a sus partidarios para discutir los puntos de vista aquí expuestos. Por lo demás la Revista de Filosofía Neoscolástica admira en Rosmini su gran figura de Sacerdote y de Hombre. J. J.

Sciacca, M. F.: *Les éléments fondamentaux de la gnoséologie rosminienne*. RevPhilLo. 53 (1955), 225-238.

En la filosofía rosminiana la percepción intelectual es una síntesis de la idea del ser y de un contenido ofrecido por la sensación. En ésta, a su vez, hay colaboración de dos elementos: el sujeto modificado y algo extrasubjetivo que constituye la percepción sensitiva. Tanto la sensación como la percepción sensitiva presuponen el sentido fundamental corpóreo, cuyo valor psicológico, gnoseológico y metafísico se exponen en la primera parte de este artículo. En la segunda se enumeran y explican los diversos grados del conocer—según Rosmini—: sensación, percepción sensitiva, percepción intelectual o juicio primitivo; se descubre su estructura; se analizan sus operaciones y se resuelven diversas dificultades que ofrece la doctrina rosminiana, principalmente el paso del ser ideal al real, paso decisivo para explicar la síntesis que constituye la percepción intelectual. *A. Fabrat.*

Fatta, M.: *Crisi nel pensiero filosofico*. DivTh(P) 58, (1955). 143-146.

La crisis de la filosofía en nuestros días (irracionalismo, existencialismo, problematicismo) no es en el fondo y radicalmente más que crisis de los ánimos, crisis del espíritu mismo. Efectivamente nace principalmente de la soberbia del alma, que, despreciando la fuerza de la intuición de la mente, cierra los ojos a la luz de las nociones primeras e inmediatamente evidentes. *J. Gerardo.*

FONTAN, P.: *Le primat de l'acte sur l'énoncé. A Propos de la "Phénoménologie de la Perception"*. RevPhilLo, 53 (1955), 40-53.

Merlau-Ponty tiene escrito un libro—1945—titulado "Phénoménologie de la Perception", cuyo análisis sirve para confirmar cómo es y debe ser el primado del acto sobre lo enunciado.

En el citado libro diríase que se manifiesta un retorno al realismo; en él se repudia francamente el positivismo, el idealismo y el formalismo kantiano; la fenomenología de la percepción descubre el ser en el fenómeno..., pero, al mismo tiempo, este ser queda reducido al fenómeno y, por tanto, todas las cosas a la relatividad de éste. Semejante sistema—cuyo especial interés está en comprobar la idea de la verdad—no puede en modo alguno salvaguardar lo absoluto. Lo que rechaza de Descartes y de Kant es la parte de realismo que éstos admiten. La imposibilidad de la discusión no permite salvar al relativista, pero lleva a sobrepasar lo poco en que se encastilla; es preciso ceder ante el *acto* de presentar el sistema, que se opone al mismo sistema. El acto, necesario para enunciarlo, es un mentís a la reducción al fenómeno que sostiene. Pero el fenomenista se mantiene inconmovible porque antepone lo enunciado al acto necesario para su posición.

El fracaso de la fenomenología de la percepción está en el desbordamiento del fenómeno sobre la propia percepción con todas sus consecuencias, y su gran beneficio consiste en la necesidad de ceder al empeño que de antemano el relativismo había rehuido: en la alternativa de escoger entre el primado crítico del fenómeno y el del ser alcanzado en su acto de existir, el mismo relativismo nos lleva a este segundo miembro de la disyunción y a la certeza que presenta en el momento en que se le afirma.

A. Fabrat.

VERARDO, R.: *La scuola filosofica domenicana*. Sapienza, 8 (1955), 174-187.

La Orden de Predicadores tuvo desde sus orígenes un carácter típicamente doctrinal y contribuyó sobremanera a suplir la falta de una filosofía, claramente sentida en el s. XIII, con ayuda de los materiales aristotélicos que en ese tiempo llegaban al mundo latino. Con ello se elabora una filosofía cristiana y se sistematiza la teología católica. Un rápido recorrido histórico pone ante la vista los principios y desarrollo de la Escuela filosófica dominicana. En la *Edad Media* con los primeros Maestros de la Orden de orientación agustiniano-teológica, con la Escuela Albertino-tomista de tipo aristotélico-filosófico, y con los sucesores del Gran S. Alberto y del Angélico S. Tomás, adversarios algunos, seguidores los más y defensores del Aquinatense, y así hasta finales del s. XV. En la *Edad Moderna*—s. XVI a mediados del XVIII—nombres tan universales como Vitoria, Cayetano, Báñez, Capreolo, etc., etc., recuerdan doctrinas y polémicas, manifestaciones del reflorecimiento escolástico; y en la *época más reciente*—mitad del s. XVIII al XX—la Escuela Dominicana, inmune del iluminismo, se empeña a fondo en la defensa y renovación del neoescolasticismo con valiosos campeones en las principales naciones del mundo. Este artículo se haya inscrito en la "Enciclopedia Filosófica" que edita el *Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate*, dirigido por los PP. de la Compañía de Jesús.

A. Fabrat.

BOSCO, N.: *El segundo sistema de Santayana: Los "reinos del ser"*. Filosofía, V (1954), 456-476.

En 1905-6 se publicó en América "La vida de la razón" considerada como el primer sistema de Santayana. El segundo, aparecido en Europa, es "Los reinos del ser".

En esta obra pueden encontrarse las principales directrices, según las cuales se ha desarrollado el pensamiento del filósofo. Se trata de una ontología que el mismo autor asegura no tener carácter metafísico, y comprende los siguientes apartados:

El reino de la esencia en su infinita complejidad constituye el fondo incancelable e inexistente de todas las cosas.

El reino de la materia, exposición del realismo de Santayana para el cual la materia es aquello que necesariamente es puesto en la acción.

El reino de la verdad que siempre es trasunto de la realidad y en el que todas las cosas son vistas bajo forma de eternidad.

El reino del espíritu, que muestra una cierta divergencia entre la filosofía de su juventud y la de su madurez, en el cual la energía moral produce una tercera forma de

libertad: la libertad espiritual, porque el espíritu es siempre un prisionero que quiere ser salvado. *M. de Guzmán.*

BOSCH, R.: *La estética de Heidegger.* RevFil, 13 (1954), 271-289.

Es una detallada exposición del libro de Heidegger "Ursprung des Kunstwerkes". Heidegger se pregunta por cuál ha de ser el principio u origen de la esencia de la obra de arte. Parece ser el artista, y el principio de ambos, el arte. Pero es necesario precisar lo que se debe entender por obra artística, y encuentra este carácter elemental en el hecho de que la obra artística sea ante todo una *cosa*. La obra de arte es ciertamente una cosa fabricada, pero que dice algo distinto de lo que la cosa misma simplemente es. La obra se da a conocer por medio de algo distinto: es una alegoría. A la cosa fabricada se reúne en la obra de arte algo distinto. Reunirse se dice en griego "symballein". La obra de arte es, pues, un símbolo. Propiamente hablando es la expresión de una representación, no de un símbolo. Las representaciones son signos, no símbolos. En la segunda parte, "La cosa y la obra", Heidegger trata de aclarar el sentido de la cosa y su distinción de la obra. Según Heidegger se han dado históricamente tres explicaciones de la esencia de la cosa: 1) la cosa como substancia o sustrato de accidentes; 2) la cosa como unidad de la multiplicidad de los datos sensibles; 3) la cosa como compuesto de materia y forma. Heidegger se inclina por esta última, raíz y origen de las otras dos interpretaciones. A esta interpretación, la más clásica, Heidegger quiere darle un sentido nuevo y más hondo. Según él el conjunto materia-forma se funda primariamente en la utilidad e instrumentalidad del instrumento. Pensamos la cosa a base del instrumento aunque sin instrumentalidad. En la tercera parte, "La obra y la verdad" muestra las relaciones entre ambas. En la obra—nos dice Heidegger—está la verdad en obra y, por lo tanto, no se trata sólo de algo verdadero... La belleza es el modo como la verdad se presenta. Así queda planteada la cuestión de "la verdad y el arte", que se resuelve en la última parte, en que se muestra la esencia del arte como revelación del ser. *B. Pérez Argos.*

URDANOZ, T.: *La teoría de los hábitos en la Filosofía moderna.* RevFil, 13 (1954), 89-124.

Después de señalar la importancia del tema por su implicación en múltiples cuestiones de antropología y moral, se pasa revista a las diversas concepciones modernas sobre la naturaleza del Hábito. En primer lugar la *teoría materialista y positivista*, originaria del automatismo cartesiano concibe el Hábito como "un modo de reacción de las fuerzas físicas resultante de la acción que otras han ejercido sobre ellas". En esta línea se colocan W. James y P. Janet con su Automatismo psicológico. La *teoría vitalista* restringe el Hábito al campo de los seres vivos. Está representada principalmente por Ravaisson, que define el Hábito como "una disposición con respecto a un cambio, engendrada en un ser por la continuidad o repetición de este mismo cambio". Lo cual supone un cambio o modificación estable en la disposición interior, del que son incapaces las fuerzas de la pura materia. La concepción vitalista fué utilizada por el evolucionismo materialista para una mejor explicación de la evolución de las especies mediante la teoría de la adaptación. Las funciones, en efecto, crean los hábitos en todo el reino de los vivientes; los hábitos a su vez, nuevos órganos, y así sucesivamente se va operando la transformación de las especies. Bergson ve en el hábito un obstáculo a su "elan vital". Los Hábitos despersonalizan al ser humano, fijando sus movimientos y matando su iniciativa. Finalmente, el A. propugna los Hábitos de la voluntad contra el desconocimiento de los psicólogos experimentales. Aunque la voluntad más que sujeto de hábitos, es principio de todos los que se forman en las demás facultades, los cuales son dados para perfeccionar las facultades inferiores y disponerlas a recibir la acción voluntaria. Finalmente, expone los efectos psicológicos del hábito, que son la facilidad, uniformidad, perfección y deleite en el obrar; y explica la acción del hábito como concurso de causa instrumental impropia, o de causa principal subordinada a la potencia y en dependencia esencial de ella. *B. Pérez Argos.*

HAYEN, A.: *Un interprète thomiste du kantisme; le P. Joseph Maréchal (1878-1945).* RevIntPhil 8 (1954), 449-470.

Dos escritos inéditos de la juventud del P. Maréchal *(Problema de las relaciones*

entre la Fe y la Razón [1906] y *Escolástica y Neoescolástica* [1908] iluminan un momento importante del contacto de los escolásticos con el pensamiento kantiano.

Bien impuesto en las ciencias naturales y conocedor de los filósofos modernos, especialmente de los tres grandes idealistas, la formación del P. Maréchal fué, ante todo, escolástica; su mentalidad fué y perseveró siempre escolástica, aunque muy abierta a las filosofías contemporáneas; ve y lamenta en algunos manuales escolásticos dos grandes defectos: ignorancia del adversario e ingenuidad científica. El remedio está en la vuelta al auténtico espíritu de Santo Tomás: utilicemos los cuadros robustos que él dió a la filosofía católica, pero prosigamos y desarrollemos su obra. Aunque el P. Maréchal nunca se declaró discípulo de Kant—su maestro fué siempre Santo Tomás—, sin embargo sufrió un profundo influjo del filósofo crítico, de cuya personalidad científica y moral tuvo una alta estima. Dicho influjo se manifiesta hasta en la evolución de su vocabulario (v. gr., "síntesis objetiva" por "afirmación"), y, sobre todo, en el gran problema que le preocupa desde 1917: la constitución del objeto del conocimiento. Y el espíritu con que se acerca a Kant es: comprender al autor—y a la realidad—desde dentro. El esfuerzo del P. Maréchal al estudiar a Kant fué esfuerzo de "integración", no para utilizarle en su propio sistema filosófico o de teología escolástica, sino para asociarle en su propio esfuerzo intelectual por consentir en la captación de la inteligencia humana por el absoluto. Ese esfuerzo representa el *Point de départ*, en el que se aprecia cómo la familiaridad con Kant ayudó al filósofo escolástico a descubrir y expresar con una laboriosa y rigurosa precisión el fondo dinámico del verdadero tomismo. El éxito obtenido dejó abierta la posibilidad a ulterior perfeccionamiento, como lo prueban los numerosos estudios tomistas posteriores de que fué estímulo. Es un auténtico "punto de partida"; de ahí sus limitaciones e imperfecciones, que se manifiestan sobre todo en la imposibilidad de llegar a realizar completamente el cambio de perspectiva que el P. Maréchal exigía para alcanzar a Dios, la conversión de la exigencia dinámica en el presupuesto especulativo del deber ser, en el ser necesario. *C. Fernández.*

FEYS, R.: *Un exposé de la philosophie de Gabriel Marcel.* RevPhilLo 53 (1955), 73-85.

Marcel ha encontrado un fiel intérprete en el P. Troisfontaines, que en su libro *De l'existence a l'être* nos da reunidos y coordinados los numerosos fragmentos de la producción filosófica del pensador francés: exposición exhaustiva, enriquecida con la aportación de escritos inéditos y autorizada por la aprobación entusiasta del propio Marcel. Troisfontaines hace eje de su exposición el tema: *De la existencia al ser.* Da como noción inicial de la existencia ésta: una participación de lo real, anterior a la conciencia que de dicha participación se tiene. Y del ser: una participación en la cual se compromete libremente el sujeto, que por ese mismo acto se constituye y afirma como persona. Tarea del autor será destacar o explicitar una "comunión ontológica" en las cuatro uniones que constituirán el tema de las cuatro partes del libro: *Unión con el mundo, unión consigo mismo, unión con los otros, y unión con Dios.* Existir es estar en relación con el mundo; es un dato indubitable, no objeto de intuición, porque este término evoca la idea de un espectáculo. Nos hacemos conscientes de la existencia por la que estamos inmergidos en el mundo, por la reflexión, que encierra sin embargo este peligro: el de considerar las cosas como objetos puestos ante el sujeto, como extraños a él. Este peligro se corrige y supera por la reflexión segunda, por la cual se restablece el contacto inmediato de la existencia, roto tal vez por la primera. Marcel no intenta definir al ser: el ser es un misterio, y el misterio nos envuelve desde nuestro mismo origen. Por el simple hecho de existir, nosotros somos en nosotros mismos, pero seguimos siendo un misterio; por eso nos preguntamos: "*¿Quién* soy yo?". Con esa pregunta intentamos salir del ser impersonal. El ser personal no se posee como se posee una cosa o un concepto: el hombre llega a él por una actividad personal que le compromete con el ser.—*Unión con los otros:* etapa necesaria en el itinerario del yo a Dios. Un ser aislado de los demás no participa verdaderamente del ser. Participar del ser no es solamente reconocer al ser, es comprometerse con él; y puesto que el verdadero ser es el ser personal, la única actitud posible con él es la de amarle, pues eso es amor: entrega a un ser como ser personal.—*Unión con Dios:* La entrega no puede ser definitiva si no se tiene la esperanza de que

no perecerá el ser a que se hace la entrega: no se puede ser fiel sin consagración, y no hay consagración sino al Absoluto. Parece que la filosofía de Marcel escapa a los reparos que se le podrían hacer de que confunde análisis de sentimientos con realidades ontológicas y un esfuerzo o exigencia con certidumbres. No hace una repulsa exclusiva de una "filosofía del concepto", pero sí netas reservas sobre toda "aserción" y sobre todo recurso a la causalidad. La armonización de ambas filosofías no está excluída, pero es difícil, aun habida cuenta de las diferencias de terminología.

C. Fernández.

PIRLOT, J.: *La Philosophie de René Le Senne.* RevPhilLo 53 (1955), 28-39.

Idealismo, preocupaciones morales y amor a lo concreto constituyen la triple fuente de inspiración en la obra filosófica de René Le Senne. La filosofía de Le Senne encaja bien en las filas de un espiritualismo personalista. El "yo" es concebido como libertad activa en progreso continuo. Tras el objeto de nuestro conocimiento o de nuestra acción debe existir un "más allá". Un "más allá" que ni es cosa en sí, ni se llega a hacer totalmente transparente a nuestro espíritu. Pero al que su misma espiritualidad radical le permite ser reducido a leyes y modelado por la acción humana. La multiplicidad de seres conscientes arguye la existencia del Absoluto. Un "YO" —Moi—puro en cuyo seno se interiorizan las conciencias particulares. La contradicción existente entre éstas descubre la existencia de un Espíritu infinito, Valor, Dios. Desconocedor del tomismo, René Le Senne arranca del idealismo. Lo supera. Llega a un espiritualismo personal. Pero permanece siempre sospechoso de toda filosofía realista como de algo que subordinase el espíritu a la materia. La filosofía de René Le Senne intenta superar uno de los problemas más agudos del pensamiento contemporáneo: la oposición entre idealismo y empirismo. Su solución—la de René Le Senne—dejará huella honda en el espíritu francés.

P. García Asensio.

NOLET DE BRAUWERE, I.: *Coups de sondes dans la philosophie anglaise contemporaine.* RevPhilLo 53 (1955), 402-419.

A. Flew ha tenido la feliz iniciativa de recoger en dos volúmenes *(Logic and Language,* Oxford, Basil Blackwell, 1952 y 1953) una serie de trabajos, ya publicados generalmente, pero que permiten una vista de conjunto sobre la filosofía inglesa contemporánea. Esa filosofía que, nacida en Cambridge en los primeros decenios de este siglo (Russel, Moore y, sobre todo, Wittgenstein), domina hoy el conjunto del mundo anglófono. Están representados en la colección todos los sectores de la investigación filosófica. Este movimiento filosófico se caracteriza por su entronque con la gran tradición británica, patente ya en los medios de expresión: se prefiere el lenguaje corriente, se desconfía del estilo técnico, y los mismos símbolos logísticos no encuentran un favor sin reservas. Pero el rasgo que más caracteriza a la nueva escuela es el esfuerzo tendente a esclarecer los problemas filosóficos mediante el análisis conjunto de los términos en que se formulan y de la lógica profunda que eventualmente manifiestan ellos mismos desbordando las formas gramaticales. Se mantiene la convicción de que no pocos problemas de éstos no resistirán el tratamiento y se disolverán por sí solos al ponerse de manifiesto su íntima incoherencia. Esta perspectiva de saneamiento de la filosofía es recibida con agrado por el tomismo contemporáneo. Por lo demás, este movimiento es rebelde a toda etiqueta. Impropiamente se le llamaría "Positivismo lógico", etiqueta que se debería reservar para las ideas del Círculo de Viena, representadas brillantemente en Inglaterra sólo por A. J. Ayer. Se analiza en particular el artículo de G. Ryle sobre las expresiones "sistemáticamente despistantes" por ser impropias para registrar el dato que expresan, el de F. Waismann sobre "verificabilidad"; el de J. Wisdom, sobre la existencia de Dios, tratada demasiado unilateralmente y con excesivo miedo; el de G. J. Warnock, sobre el principio de causalidad exponente de lo mejor que puede producir esta escuela, aunque deja de examinar la posibilidad de que la verdad de ese principio se manifieste independientemente de la experiencia objetiva; finalmente, el de J. L. Austin sobre cómo sabemos que otro hombre está encolerizado, filigrana de análisis a través del lenguaje inglés.

J. Gerardo.

CRONICA

Instituto "Luis Vives" de Filosofía.

Conferencia del profesor Jules Chaix-Ruy.—El día 16 de marzo pronunció una conferencia el profesor de la Universidad de Argel M. Jules Chaix-Ruy en la sala de conferencias del Instituto "Luis Vives", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Después de expresar sus simpatías hacia España, por su abolengo español y por sus estudios de la filosofía española a través de la problemática italiana, desarrolló su tema sobre "Philosophie de l'être et philosophie du devenir". Es éste el problema de toda filosofía moderna, planteado principalmente por el idealismo. Ya en Santo Tomás se encuentra una oposición entre existencia y ser: el ser rebasa la existencia. No toda existencia es ser, ya que ni a la cópula ni al ente de razón se le puede aplicar la existencia, así como tampoco cualquier existencia se puede identificar con el ser. Se da, además, en el Doctor Angélico una distinción neta entre esencia, existencia y ser. No es, pues, fácil reducir la filosofía tomista a elementos puramente existenciales. La serenidad olímpica en el planteamiento de sus problemas le distancia no poco de la tensión atormentada de la filosofía existencial.

El primero que echó el puente hacia el idealismo fué Descartes al establecer la ecuación entre pensamiento y ser. Se hizo la ilusión de descubrir al ser en el pensamiento. El idealismo sacó la consecuencia de la identificación entre ser y pensamiento. Kant, en su esfuerzo por llegar al ser objetivo, se quedó a medio camino; no logró salir del sujeto. Un idealismo posterior se forjó la ilusión de haber aprisionado al ser en su pensamiento. Más aún: pretendió haberlo dominado por completo convirtiéndose en el creador del ser. Hegel fué aún más lejos en el análisis de la ecuación pensamiento-ser. Descubrió en el pensamiento un ser en continua tensión hacia algo que no era él mismo. La síntesis de este ser y no ser, o de este ser que tiende al no ser por no bastarse a sí mismo, la encontró en el devenir.

Hoy día el idealismo está superado. Rosmini hizo de él una crítica bastante severa. El ser no puede encontrarse en el pensamiento. Dentro de éste se hace sentir una continua invitación desde fuera, que despierta su curiosidad por conocer algo que no depende de él y que es, además, su complemento y explicación. El pensamiento no puede identificarse con el ser, pero sí podemos descubrir en él una relación trascendental que le ponga en la pista del verdadero ser, no de un ser que sea devenir. Sino de aquel Ser que es y que no es otra cosa más que ser.—SALVADOR G. NOGALES.

Sociedad Española de Filosofía.

El 25 de enero se celebró la sesión ordinaria de la S. E. F., en la que expuso su conferencia el profesor D. Carlos París sobre "La Filosofía de la Naturaleza en Amor Ruibal". Afirmó que el sistema filosófico de Amor Ruibal constituye, desde el punto de vista técnico, la creación más acabada de la Filosofía española en nuestro siglo y uno de los máximos esfuerzos en el seno del pensamiento católico del replan-

teamiento radical de sus conceptos filosóficos y teológicos. El pensamiento de A. R. ante lo cosmológico se desenvuelve en dos grandes etapas, una inicial crítica y otra ulterior creadora, de orientación gnoseológica. La crítica se cumple de cara a los sistemas cosmológicos clásicos, hilemorfismo, atomismo, dinamismo y sistema atómico-dinámico, para conducir a la repulsa de todos ellos. En el fondo, estas filosofías giran en círculo vicioso, queriendo pasar de un concepto dado de materia a otro absoluto que tienen que construir con los datos sensibles. La parte propiamente creadora se dedica a desarrollar la idea de la materia y la extensión como "nociones", datos primarios de la experiencia y el conocimiento, sobre los cuales es imposible retroceder. En el orden epistemológico la noción de "grandor" posibilita un conocimiento relacional, basándose en el cual se constituye la ciencia moderna. El pensamiento de A. R. en conjunto aparece, pues, como acerba crítica de la filosofía de la naturaleza desde su gnoseología "nocional" y "relacionista", próxima en algunos momentos a las críticas del neopositivismo sobre el "sentido" de los problemas filosóficos, dentro de los cuadros de la especulación actual. Pero, en el seno de este hipercriticismo, se deslindan elementos positivos referentes a la posibilidad y sentido de la filosofía de la naturaleza con sus problemas y seudoproblemas, constitución hipotética de un hilemorfismo relacionista y crítica del clásico, y principalmente, idea nueva de substancia centrada en el concepto de relación y sus posibilidades frente a la idea de materia en la "física del campo".

En la discusión intervinieron los señores socios Láscaris Comneno, Yela, Sánchez Mazas, P. Hellín, P. Gómez Nogales, P. Díez Alegría, P. Martínez Gómez. La base principal de la discusión versó sobre el relacionismo del sistema Amor Ruibalista, que a no pocos les pareció excesivo, sin un soporte absoluto en que apoyarse.

Asamblea General ordinaria.—Se celebró el 29 de febrero. Después del informe del señor Presidente sobre las actividades de la Sociedad desde la última Asamblea y del señor Tesorero sobre el estado de cuentas, se procedió a la elección de los cargos. Salieron nombrados por mayoría de votos: Presidente, el Sr. D. Leopoldo Eulogio Palacios; Secretario, el Sr. D. Manuel Mindán; Tesorero, el Sr. D. Constantino Láscaris Comneno; Vocal de "Luis Vives", el Sr. D. Angel González Alvarez; Vocal de las Universidades, el Sr. D. Antonio Millán Puelles; Vocal de los Institutos de Enseñanza Media, el Sr. D. Antonio Alvarez de Linera; Vocal de los Centros no estatales, el R. P. Ramón Ceñal, y Vocales libres, los Sres. D. José Rubert Candau y D. Manuel Cardenal.

Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona).

Del 15 al 22 de marzo se ha tenido un cursillo de cuestiones selectas de Filosofía, con el siguiente programa: *Limitación del mundo en el espacio*, por el R. P. Ramón Puigrefagut, S. J.; *Algunos datos no divulgados sobre la muerte de José Ortega y Gasset. Su legado filosófico a España*, por el R. P. Juan Roig Gironella, S. J.; *Presente y futuro de la Filosofía en Hispanoamérica*, por el R. P. Ismael Quiles, S. J.; *El pensamiento estético del Dr. Torras y Bages*, por el Dr. D. Alfredo Badia Gabarró; *El sentimiento y su interpretación metafísica*, por el Dr. D. Jaime Bofill.

† El 25 de enero del presente año falleció en Palma de Mallorca el Dr. D. Francisco Sureda Blanes, Rector de la "Maioricensis Schola Lullistica".

ALEMANIA

El antiguo profesor de la Universidad de Leipzig Pablo Linke, ha fallecido, a la edad de setenta y nueve años, el 19 de julio de 1955, en Brannenburg. Entre otras obras ha publicado las siguientes: *Humes Lehre vom Wissen* (1901); *Grundfragen der Wahrnehmunsglehre* (1918); *Das Absolute und sein Erkenntnis* (1935); *Verstehen, Erkenntnis und Geist* (1936).

ARGENTINA

El 11 de enero de 1955 falleció en Buenos Aires el P. Juan Rosanas, S. J., que desempeñaba el cargo de prefecto de estudios de la Facultad de Teología del Seminario metropolitano de Villa Devoto y de profesor de Teología dogmática. Enseñó, además, varios años Filosofía en la Facultad de Filosofía de San Miguel. Nacido en España, y terminados sus estudios en las Facultades de la Compañía de la provincia de Aragón, fué enviado a la Argentina, donde consumió su vida en la enseñanza de las disciplinas teológicas y filosóficas. Entre sus numerosos escritos merecen destacarse, por su índole filosófica, los siguientes: *Tomistas y tomistas* (1942); *Temas de filosofía natural* (1950), y numerosos artículos publicados en las revistas "Ciencia y Fe" y "Estudios", de Buenos Aires.

AUSTRIA

A la avanzada edad de ochenta y seis años ha fallecido en Viena el filósofo austríaco R. Reininger, profesor de la Universidad vienesa, uno de los más genuinos representantes del kantismo y acérrimo defensor del idealismo trascendental. Entre sus obras destacan las dos partes de la *Metafísica de la realidad (Metaphysik der Wirklichheit,* 1931) y *Filosofía de los valores y Etica* (*Wert Philosophie und Ethik,* 1947).

FRANCIA

Con ocasión del *primer centenario de la muerte de Kierkegaard* (1813-55), se han celebrado en París, los días 8 y 9 de diciembre pasado, solemnes actos conmemorativos, con las siguientes conferencias y discusiones: K. E. Loegstrup, profesor de la Universidad de Aarhus: *El concepto de existencia en Kierkegaard*; K. E. Loegstrup: *Kierkegaard y la situación de la filosofía actual;* J. Wahl: *Kierkegaard, el Romanticismo, la Paradoja;* A. Jolivet: *Kierkegaard y la Iglesia.*

La *Revue International de Philosophie,* de Bruselas, publica en sus números 33-34, 1955, las relaciones del "Congrès Montesquieu", celebrado el pasado año, del 23 al 26 de mayo, en Burdeos, para conmemorar el segundo centenario de la muerte del célebre escritor político-filósofo. Termina el fascículo con un rico suplemento sobre las obras de Montesquieu, debido a D. C. Cabeen.

El 12 de noviembre de 1955 murió en París, a la edad de ochenta y cinco años, el conocido filósofo Dominique Parodi, director, con J. Wahl, de la *Revue de Métaphysique et de Moral.*

HOLANDA

Phronesis, A Journal for Ancien Philosophy, se titula la revista anunciada por el editor Van Gorcum y Comp., Assen, Holanda, y que se dedicará preferentemente a la filosofía antigua, y sólo ocasionalmente se ocupará de la influencia del pensamiento antiguo en los sistemas posteriores.

ITALIA

La fundación Giovanni Gentile para los estudios filosóficos anuncia el siguiente concurso:

1) Se abre un concurso para un ensayo acerca de las *teorías estéticas* de G. Gentile, al que también pueden concurrir los extranjeros.

2) Tres copias del manuscrito deben remitirse al Presidente de la fundación (Istituto de Fil. della Università di Roma) antes del 31 de diciembre de 1956.

3) Los ensayos serán juzgados por una Comisión compuesta por el Comité científico de la fundación y del Comité directivo del *Giornale critico della filosofia italiana.*

4) El mejor ensayo será premiado con 250.000 liras, y será publicado en el citado *Giornale* o en uno de los volúmenes de la colección *Giovanni Gentile. La vita y il pensiero,* editada por la editorial Sansoni.

5) En la misma revista, o en su colección podrán ser publicados otros ensayos que, aunque no hayan conseguido el premio, se estimen dignos de ser publicados.

En el pasado mes de setiembre falleció en Parma el ilustre filósofo neoescolástico, catedrático por varios años de la Universidad católica del Sagrado Corazón, de Milán, Mons. A. Masnovo, a la edad de setenta y cinco años. Entre sus escritos de orden teórico son dignos de especial mención: *Problemi di metafisica e di criteriologia* (1933); *La filosofia verso la religione* (1936); *Introduzione alla filosofia de S. Tommaso* (1946). También nos ha dejado algunos trabajos de índole histórica y no pocos artículos publicados especialmente en las revistas italianas.

Asimismo acaba de desaparecer el profesor Luigi Stefanini, de tendencia espiritualista cristiana. El tema característico de su especulación filosófica fué la persona humana. Especial importancia dió también a la estética espiritualística, de la que Stefanini fué el fundador y en la que deja huella profunda.

SUIZA

El 18 de agosto de 1955 falleció P. Thévenaz a la temprana edad de cuarenta y dos años; catedrático de Filosofía en Lausana, fué activo colaborador de la *Revue de Théologie et Philosophie,* publicada en la misma ciudad.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6046. Madrid (6).

De sus autores:

BÜCHLER, LUCIANO: *L'armonia dei contrari.* Trieste, 1955. 127 págs., 22 × 15 cms., 800 liras.

COLOMBU, MARIO: *L'educazione come processo intenzionale della persona umana.* Societá tipográfica editrice, Módena, 1956, 79 págs., 21 × 15 cms., 500 liras.

De los editores:

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SANTA CATALINA DE SIENA: *Obras. El diálogo.* Introducción, traducción y notas de Angel Morta. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, Obispo de Salamanca. Madrid, 1955. XXXII, 663 págs., 20 × 12 cms., 70 ptas.

SAN JUAN CRISÓSTOMO: *Obras.* I. *Homilías sobre el evangelio de San Mateo.* Prólogo, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid, 1955. XX, 864 páginas, 20 × 12 cms., 80 ptas.

RICHETTI, MARIO: *Historia de la Liturgia.* II (último). *La eucaristía, Los sacramentos. Los sacramentales.* Madrid, 1956. 1.196 págs., 20 × 12 cms., 95 ptas.

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P.: *Teología de la salvación.* Madrid, 1956. 658 págs., 20 × 12 centímetros, 70 ptas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica.* T. IX. *Tratado de la religión. Tratado de las virtudes sociales. Tratado de la Fortaleza.* Versión bajo la dirección del P. Fr. Teófilo Urdánoz, O. P. Introducciones y apéndices por el P. Fr. Pedro Lumbreras, O. P. Madrid, 1955. XX, 906 págs., 20 × 12 cms., 80 ptas.

* Ediciones Desclée de Brouwer. Colón de Larreátegui, 43, Bilbao.

OMAECHEVARRÍA, IGNACIO, O. F. M.: *Rex gentium.* Bilbao, 1955. 420 págs., 19 × 13 cms.

* Editorial Liturgia Española. Av. José Antonio, 581. Barcelona.

ADAM, KARL: *La esencia de catolicismo.* Traducción del alemán por el P. Jorge de Riezu, O. F. M. Cap. Barcelona, 1955. 301 págs., 18,50 × 12 cms., 50 ptas.

PARENTE, P.: *Diccionario de Teología Dogmática.* Versión del italiano por Francisco Navarro, presbítero. Barcelona, 1955. XXVIII, 386 págs., 20 × 12 cms.

* Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 16. Madrid.

WING-TSIT-CHAN: *Tendencias religiosas en la China moderna.* Madrid, 1956. 336 páginas, 22 × 13 cms., 90 ptas.

* Editorial Herder. Balmes, 25. Barcelona.

WELTY, EBERHARD, O. P.: *Catecismo social.* T. I. *Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social.* Versión española del P. Juan Manuel Pérez, O. P. Barcelona, 1956. 342 páginas, 22 × 14 cms., 100 ptas., rúst.

* Verlag Josef Knecht. Frankfurt am Main.

BROCKMÖLLER, KLEMENS: *Christentum am Morgen des Atomzeitalters.* 6. Aufl. 1955. Frankfurt am Main. 263 págs., 12,50 × 20,50 cms.

HARTMANN, ALBERT: *Toleranz und Christlicher Glaube.* Frankfurt am Main, 1955. 282 páginas, 12,50 × 20,50 cms.

KARRER, OTTO: *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum.* Frankfurt am Main, 4, Aufl. 1949. XVI, 311 págs., 13 × 20 cms.
MICHEL, ERNST: *Sozialgeschichte der Industriellen Arbeitswelt.* Ihrer Krisenformen und Gestaltungsversuche. Frankfurt am Main, 3. Aufl. 1953. 357 págs., 12,50 × 20,50 cms.
PIEPER, JOSEF: *Grundformen Sozialer Spielregeln.* Frankfurt am Main, 3. Aufl. 1955. 198 páginas, 12,50 × 20 cms.

* Kösel Verlag München 15. Kaiserludwigsplatz, 6.

THOMAS VON AQUIN: *Das Wort.* Verdeutscht von Josef Pieper. München, 1955. 143 págs., 19 × 11 centímetros, 4,60 DM.

* Presses universitaires de France. 108, Boulevard St. Germain. Paris.

BARÉAU, ANDRÉ: *Les premiers conciles boudhiques.* Annales du Musée Guimet. Bib. d'études. Tome LX°. París, 1955. 147 págs. 25 × 16 cms., 1.000 fr. fr.

* Librería Editorial Reus, S. A. Preciados, 6. Madrid.

CUADRADO ALVAREZ, RAFAEL: *Análisis de la objetivación.* Madrid, 1955. 238 págs., 21 × 16 centímetros, 60 ptas.

* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

ABADÍA DE LA PIERRE-QUE-VIVE: *Monjes.* Col. Patmos núm. 52. Madrid, 1955. 250 págs., 16 × 13 centímetros, 32 ptas
GARRIGOU-LAGRANGE, R. O. P.: *La unión del sacerdote con Cristo, Sacerdote y víctima.* Col. Patmos, n. 51. Madrid, 1955. 323 págs., 16 × 12 cms., 37 ptas.
MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *La filosofía española.* Selección e introducción de Constantino Láscaris Conmneno. Madrid, 1955. 481 págs., 19 × 12,50 cms., 65 ptas.
MERTON, THOMAS: *La senda de la contemplación.* Col. Patmos, núm. 50. Madrid, 1955. 164 páginas, 16 × 12 cms., 24 ptas.

* Universidad de Santo Domingo. Ciudad Trujillo. República Dominicana.

ROSS, WALDO: *El mundo metafísico de Andrés Avelino.* Ciudad Trujillo, 1956. 23 págs. 23 × 15 centímetros.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CuadFil	Cuadernos de Filosofía (BA).
CuadHisp	Cuadernos Hispanoamericanos (M).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Kriterion (Minas Geraes, Brasil).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NotEstFil (Tucumán)	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
Ort (BA)	Ortodoxia (BA).
Phil	Philosophia (Mendoza, Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Argentina)	Revista de Filosofía (Eva Perón, Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevUniv (BA)	Revista de la Universidad (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A).
UnivAntioq	Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katolische Theologie (Insbruck).
Zeitfph	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

BALMES, en el primer centenario de su muerte—PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas.

SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento.—PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas.

HUMANI GENERIS. Texto y comentarios.—PENSAMIENTO, vol. 7 (1951), número 28 (octubre-diciembre 1951). 208 páginas. Contiene el texto latino de la Encíclica *Humani generis* y estudios sobre su contenido filosófico, por J. Iriarte, J. M.ª Díez-Alegría, S. Cuesta, J. Roig Gironella y J. Muñoz. 30 ptas.

S. VANNI ROVIGHI. Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. Un volumen de 20 × 14 centímetros, 232 págs., 28 ptas.

Ediciones FAX - Zurbano. 80 - Madrid